

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION
Departamento de Antropología y Psicología



TESIS DOCTORAL

Estudio antropológico del rito en la cultura inca del Perú

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

José Luis Pallarés González

Madrid, 2015

Q.707117

394(85)
PALL

José Luis Pallarés González

BIBLIOTECA UCM



5309408717

ESTUDIO ANTROPOLOGICO DEL RITO EN LA CULTURA INCA DEL PERU



Departamento de Antropología y Psicología
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Universidad Complutense de Madrid
1981

X-53-104764-3

© José Luis Pallarés González
Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía
Noviciado, 3 Madrid-8
Madrid, 1981
Xerox 9200 XB 480
Depósito Legal: M-18907-1981

ESTUDIO ANTROPOLOGICO DEL RITO EN LA CULTURA

INCA DEL PERU.

T O M O I

CONTEXTO, ORIGENES, FUENTES Y METODOLOGIA

JOSE LUIS PALLARES GONZALEZ
=====

Autor: JOSE LUIS PALLARES GONZALEZ.

Título de la Tesis Doctoral: ESTUDIO ANTROPOLOGICO
DEL RITO EN LA CULTURA INCA DEL PERU.

Director de la Tesis: JESUS MUGA SANCHEZ, DOCTOR
EN FILOSOFIA, PROFESOR AGREGADO INTERINO DE ANTRO-
POLOGIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIA DE
LA EDUCACION DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MA-
DRID.

Ponente de la tesis: JOSE LUIS PINILLOS DIAZ, CATE-
DRATICO DE PSICOLOGIA GENERAL Y DIRECTOR DEL DEPAR-
TAMENTO DE PSICOLOGIA Y ANTROPOLOGIA DE LA FACUL-
TAD DE FILOSOFIA Y CIENCIA DE LA EDUCACION DE LA -
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

Universidad Complutense
de Madrid. Facultad de
Filosofía y Ciencia de
la Educación.
Departamento de Psicolo-
gía y Antropología.
Año 1980.

INDICE DEL TOMO PRIMERO

	<u>Páginas</u>
INTRODUCCION	I, II, III IV. V.
TOMO PRIMERO: Contexto, Orígenes, Fuentes y Metodología.	
CAPITULO I: Marco geográfico y Socioeconómico del Incanato.	
A).- Marco Geográfico del Imperio.	1
a).- La Costa.	4
b).- La Sierra	6
c).- La Selva	7
B).- Demografía.	11
a).- Superficie y Población del Tahuantinsuyo.	11
b).- Tipo Físico de la Población. . .	14
c).- La Lengua.	19
C).- Estratificación Social.	22
a).- La Nobleza (Orejones).	30
b).- El Pueblo (Hatun-Runas y Yanacunas).	33
c).- Los Mitimaes	34
d).- Las Acllacunas	35
e).- Los Huacha.	36
D).- Organización Política y Administrativa	37
E).- Economía:	
a).- La Producción.	46

- II -

	<u>Páginas</u>
b).- La Circulación.	50
c).- La Distribución	51
d).- El Consumo.	51
F).- Caminos, Chasquis, Tambos, Depósitos .	52
CAPITULO II: Prehistoria e Historia del Incanato.	
A).- Las Culturas Preincaicas	64
B).- Origen del Incanato.	79
CAPITULO III: Fuentes.	
A).- Cristóbal de Molina. El Cuzqueño:	97
a).- Biografía Selecta	100
b).- Ediciones de su obra.	106
c).- Análisis y valoración de su Relación de 1576 "Fábulas y Ritos de los Incas".	108
B).- Licenciado Juan Polo de Ondegardo. . .	114
a).- Datos Biográficos	114
b).- Ediciones de sus obras.	118
c).- Valoración de Polo para Estudios de Religión Incaica	123
d).- Herencia de Polo.	132
e).- Valoraciones Actuales de su Obra. .	135
C).- Pablo José de Arriaga.	138
a).- Biografía Breve	138
b).- Ediciones de su obra y valoración de la misma.	139
D).- Pedro Cieza de León.	144

- III -

Páginas

a).- Vida y obra.	144
b).- Ediciones de sus obras de interés religiosa.	149
c).- Capítulos de interés etnográfico religioso.	151
E).- Juan Diez de Betanzos.. . . .	153
a).- Biografía Selecta.	154
b).- Ediciones de su obra	156
c).- Valoración de la aportación de Be- tanzos a la etnología religiosa de los Incas.	158
d).- Juicios Críticos	164
F).- Pedro Sarmiento de Gamboa	166
a).- Datos Biográficos.	166
b).- La Historia Indica de Sarmiento de Gamboa.	167
c).- Ediciones.	168
d).- Valoración de la obra de Sarmiento	169

CAPITULO IV: El Método Fenomenológico Aplicado al estudio de los Ritos.	172
A).- ¿Qué entendemos por Fenomenología?. . .	172
B).- Fenomenología de la Religión.	177
a).- Génesis y evolución de la disci- plina.	177
b).- Sentido y posibilidad de una feno- mología de los Ritos Religiosos. .	182

	<u>Páginas</u>
c).- La Fenomenología de la Religión y otras Ciencias Afines.	192
d).- Hacia una definición de la Fenome- nología de la Religión	194
CAPITULO V: Enfoque de nuestro Estudio Antropológi- co de los Ritos Incaicos.	198

.....
=====

INDICE DE MAPAS E ILUSTRACIONES.

	<u>Página</u>
1.- Perú: Sitios y localidades arqueológicas.	I
2.- Límites del Imperio Inca en el siglo XVI.	II
3.- La Expansión de los Incas.	III
4.- El Imperio Inca en su apogeo.	IV
5.- El Imperio Inca en la época de Manco Cápac.	IV
6.- Extensión del Imperio Inca.	V
7.- Plano del Cuzco.	VI
8.- Mapa Mundi del Reino de los Incas	VII
9.- Terraza superior de la ciudadela de Ollanta y Tampu .	VIII
10.- Gigantesco Monolito de la ciudadela de Ollanta y Tampu.	VIII
11.- Impresionante Muro Inca en la ciudad del Cuzco. . . .	IX
12.- Selva del Antisuyo.	X
13.- Fortaleza de Sacsahueman (Cuzco).	X
14.- Murallas Ciclópeas, Sacsayhuaman (Cuzco)	XI
15.- Puente de fibras de maguay sobre el río de Pachachaca	XII
16.- Puente sobre la quebrada del río Pampa.	XII
17.- Puente sobre el Apurímac.	XIII
18.- Vista de las ruinas incaicas de Pisac	XIV
19.- Túnica incaica.	XV
20.- Figura humana inca.	XVI
21.- Figura masculina. Estilo Inca	XVII
22.- Figura con ánfora inca a la espalda	XVIII
23.- Pintura rupestre en el norte del Perú	XIX
24.- Danzarines enmascarados	XIX

	<u>Páginas</u>
25.- Pastor de llamas con su rebaño. (Sur del Perú) . .	XIX
26.- Quipus.	XX
27.- Colección de variados diseños del Perú Antiguo . .	XX
28.- Anfora Inca.	XXI
29.- Vaso de plata inca	XXI
30.- Escenas de guerra entre quechuas y chancas	XXII
31.- Escena de pesca. (Dibujo preinealco)	XXII
32.- Plano del Palacio del Inca Viracocha	XXIII
33.- Puerta en el Patio del Palacio del inca.	XXIII
34.- Baños del Inca en Copacabana.	XXIV
35.- Pared del palacio del Inca en Titicaca	XXIV
36.- Tabla piramidal del Aylo Inca	XXV
37.- Manco Capac.	XXVII
38.- Sinchi Roca.	XXVIII
39.- Lloqui Panqui...	XXIX
40.- Maita Capac.	XXX
41.- Capac Yupanqui	XXXI
42.- Inca Roca con su hijo.	XXXII
43.- Yauar Inca.	XXXIII
44.- Viracocha Inca.	XXXIV
45.- Pachacuti Inca	XXXV
46.- Topa Inca Yupanqui	XXXVI
47.- Guaina Capac	XXXVII
48.- Guascar Inca	XXXVIII
REINAS INCAS, según Guaman Poma de Ayala	XXXIX
49.- Capac-Pomagualca	XL

	<u>Páginas.</u>
50.- Capac-Mallquima.	XLI
51.- Capacome-Tallama	XLII
52.- Malloogurmi-Tintama.	XLIII
53.- Mama Aua Coia.	XLIV
54.- Chinbourma	XLV
55.- Mama coracollo	XLVI
56.- Chinbomama Iachiurma	XLVII
57.- Chinbomama Cava.	XLVIII
58.- Cuci Chinbomama Micaí.	IL
59.- Ipavaco Mamamachi.	L
60.- Mama iuntocain	LI
61.- Mama Anauarque.	LII
62.- Mama Ocllo	LIII
63.- Raua Ocllo	LIV
64.- Chuquillanto	LV
CONCEJO REAL INCA, según Guaman Poma de Ayala. .	LVI
65.- Concejo Real	LVII
66.- Taripa (Visitador)	LVIII
67.- Contador y Tesorero.	LIX
68.- Secretario.	LX
69.- Gobernador de Puentes.	LXI
70.- Gobernador de los Caminos.	LXII
71.- Mojonador y medidor.	LXIII
72.- Coreon.	LXIV
73.- Administrador de Provincias.	LXV
74.- Corregidor de Provincias	LXVI

	<u>Páginas.</u>
75.- Alguacil mayor.	LXVII
76.- Alcalde de corte.	LXVIII
77.- Virrey del Inca	LXIX
LAS CUATRO EDADES INCAS, según Guaman Poma de	
Ayala.	LXX
78.- Primera Generación.	LXXI
79.- Segunda Edad.	LXXII
80.- Tercera Edad.	LXXIII
81.- Cuarta Edad	LXXIV
DIVISION DE LOS HOMBRES INCAS EN GRUPOS POR EDA-	
DES (CALLES), según Guaman Poma de Ayala.	LXXV
82.- Primera calle	LXXVI
83.- Segunda calle	LXXVII
84.- Tercera calle	LXXVIII
85.- Cuarta calle.	LXXIX
86.- Quinta calle.	LXXX
87.- Sexta calle	LXXXI
88.- Septima calle	LXXXII
89.- Octava calle.	LXXXIII
90.- Novena calle.	LXXXIV
91.- Décima calle.	LXXXV
DIVISION DE LAS MUJERES INCAS POR EDADES (CALLES),	
según Guaman Poma de Ayala.	LXXXVI
92.- Primera calle	LXXXVII
93.- Segunda calle	LXXXVIII
94.- Tercera calle	LXC
95.- Cuarta calle.	XC

	<u>Páginas.</u>
96.- Quinta calle.	XCI
97.- Sexta calle	XCII
98.- Séptima calle	XCIII
99.- Octava calle.	XCIV
100.- Novena calle.	XCV
101.- Décima calle.	XCVI
102.- Castigos Incas.	XCVII
103.- Castigos Incas.	XCVIII
104.- Castigos Incas.	IC
105.- Castigos Incas.	C
106.- Castigos Incas.	CI
107.- Armas Reales Incas.	CII
108.- Armas Reales Incas.	CIII
109.- Andas de guerra del Inca.	CIV
110.- Andas de paseo del Inca	CV
111.- Palacios Reales del Inca.	CVI
112.- Depósito del Inca.	CVII
BIBLIOGRAFIA.	I, II, III IV y V.

- - - - -

X

INTRODUCCIÓN.

Aunque pensamos que toda indagación encaminada al mejor conocimiento de una realidad es siempre valiosa sea cual fuere la naturaleza de la misma, queremos, no obstante, exponer las razones que han motivado la elección del tema objeto de nuestro estudio.

El motivo primario y fundamental es porque lo ritual aparece en muchas culturas estudiadas como una dimensión de la humano y, en consecuencia, toda aproximación a lo ritual ayudará a la comprensión del hombre. El fenómeno ritual es interesante para todo estudio no sólo por su valor histórico intrínseco, sino, además, porque es una vía de acceso al mundo social. Dice Cazeneuve que "(...) aunque uno u otro rito se observe solamente en este o en aquel lugar, el rito asume como hecho genérico, un carácter universal. Más aún desde la perspectiva de los etnógrafos lo anómalo sería una sociedad que estuviese completamente desprovista del ritual". (1)

En una época, como la nuestra, desacralizada y desritualizada el estudio de los ritos nos puede dar luz para un mejor entendimiento del proceso secularizador en el que estamos inmersos.

La razón de que hayamos optado, dentro del amplio espectro de la fenomenología ritual, por la incaica, se explica, además de por razones metodológicas obvias; acotar una parcela de lo ri-

tual; por una serie de motivos: nuestro parentesco lingüístico y etnográfico con el pueblo peruano, la vigencia de la religión incaica en el momento de la colonización española, las analogías de las religiones incaicas y católica y el acercamiento afectivo a un territorio y a unas personas que han sido y son parte de nuestra historia y de nuestra cultura.

Todo acceso, en profundidad, a la realidad tiene que hacerse regionalmente, de ahí que nuestro estudio de lo ritual lo vamos hacer sobre una de las múltiples religiones existentes: la incaica. La parcelación de la realidad es necesario para la comprensión de la misma, pero lleva inherente el riesgo de la pérdida del sentido de su unidad y totalidad. Por esta razón, no es tarea fácil aislar una dimensión de lo total sin el peligro de que este desgarré cobre su tributo a la claridad cognitiva.

Aunque el estudio concreto de los ritos incaicos deja ya suficientemente acotado el ámbito de nuestra exploración antropológica, es necesario que precisemos el itinerario de nuestra "excursión" intelectual. La consecución de una meta por modesta que sea exige ordinariamente la progresiva superación de unas determinadas etapas, de ahí la necesidad de programar estas etapas, de prefiar un itinerario.

En el caso que nos atañe, nuestro caminar hacia la meta estará jalonada por los pasos siguientes:

- 1).- Conocimiento del hombre incaico y de su contexto

XII

físico, económico y social.

- 2).- Conocimiento del origen de los incas.
- 3).- Canteras de las que vamos a extraer los materiales para la realización de nuestro estudio.
- 4).- Instrumento metodológico con el que vamos a llevar a cabo nuestro trabajo.
- 5).- Estudio de la Religión Incaica en general y de sus objetivaciones como contexto para la comprensión - de los ritos.
- 6).- Consideraciones generales sobre el símbolo como - precondición para comprender el lenguaje religioso de los mitos y de los ritos.
- 7).- Estudio de los mitos incaicos y sus relaciones con los ritos en el ámbito de la experiencia religiosa.
- 8).- Aproximación nocional al concepto y naturaleza del rito.
- 9).- Descripción fenomenológica de los principales ritos incaicos.
- 10).- Reflexiones críticas y conclusiones de nuestro - estudio sobre el ritual incaico.

La tesis esta vertebreda en tres partes:

en la primera se expone el contexto físico y social del Tahuau

.../..

XIII

timsuyo, la prehistoria e historia del Incanato. Las fuentes cronísticas que se van a utilizar, la metodología que se va a aplicar y el significado antropológico del trabajo; en la segunda, se aborda el tema de la religión como contexto de lo ritual y las objetivaciones de la religiosidad inca: dioses, cosas y personas sagradas, espacios y tiempos sagrados, etc....; en la tercera, la más amplia y la más importante se trata de los mitos y ritos incaicos elaborándose una amplia tipología ritual incaica. Esta última parte termina con unas reflexiones críticas y unas conclusiones.

Pretendemos analizar las componentes del fenómeno ritual y subrayar la importancia expresiva del rito en la fenomenología de la religión incaica. Para este quehacer tendremos en cuenta los resultados que especialistas en la materia han logrado en el análisis e interpretación de los ritos en el selvático mundo hierofánico del Tahuantinsuyo..

La aportación de nuestro trabajo se concreta fundamentalmente en recopilar y sistematizar los elementos rituales incaicos dispersos aquí y allá elaborando una tipología. Ni que decir tiene que a la largo de nuestra exposición iremos reflexionando críticamente y dando nuestro parecer sobre hechos de discutible interpretación. Nuestro empeño es acercarnos al dato ritual, detectando por la fenomenología de la Religión, Inca para leer en él con óptica hermeneútica el sentido y significado del acto ritual.

Se nos puede objetar que hemos empleado buena parte de

XIV

nuestro trabajo en los accesos al tema nuclear. En nuestro caso lo hemos creído necesario, pues sin el logro previo de una empatía, de una ósmosis con el entorno y los hombres del Tahuantinsuyo difícilmente podríamos penetrar en el universo ritual de los incas.

El rito no es una conducta exclusivamente religiosa. Existen otra serie de expresiones rituales que no son propiamente religiosas, v. gr. la etiqueta, los saludos, la danza, el mismo lenguaje, etc... En nuestro caso vamos a estudiar los ritos desde la perspectiva de la religión.

Pensamos que todo estudio antropológico debe aspirar a comprender la totalidad de la existencia del hombre, por eso desde la perspectiva de una filosofía antropológica lo que nos interesa, en definitiva, no es descifrar cada rito, sino indagar la significación global de la actitud ritual.

Al cabo de nuestro empeño quisieramos que los hilos de nuestra reflexión se anudaran en un haz de luz que proyectaran alguna claridad sobre el mundo antropológico de los incas desde el conocimiento y la comprensión de su complejo, mágico y sagrado universo ritual.

XV

N O T A S

- (1).- CAZANEUVE, JEAN, "Sociología del Rito" Amorrortu
Editores Buenos Aires, 1972, pág. 15.

TOMO PRIMERO: Contexto, Orígenes, Fuentes y Metodología:

CAPITULO I: MARCO GEOGRAFICO Y SOCIOECONOMICO
DEL INCANATO

A) Marco Geográfico del Imperio

Lo geográfico es factor primordial para el conocimiento e interpretación histórica de cualquier pueblo o civilización. Por esta razón, al intentar aproximarnos a la cultura incaica, debemos adentrarnos previamente en la tierra en la que el hombre incaico nació, vivió y murió.

"No podemos menos de lamentar que tantos autores se hayan desinteresado, en pasados tiempos de la geografía, pues cuando se desarrolla la historia primitiva con ambientes desconocidos, vuélvese sin ella ininteligible el relato."(1)

Nuestra incursión en el ámbito geográfico de los Incas, ha de ser necesariamente rápida, pero esta celeridad no queremos que, en modo alguno, menoscabe nuestra penetración cognitiva y afectiva en el alma del pueblo Inca. Tenemos la plena convicción de que el diálogo con la naturaleza viviente que acunó, alimentó y forjó al hombre peruano del Imperio, provocará en nosotros una corriente de empatía y de ósmosis espiritual, que hará posible su conocimiento en profundidad.

El Geógrafo francés Vallaux dice que "existe siempre una geografía que se anticipa a la historia. Los hombres han comido y han bebido, han labrado la tierra y construido casas, han buscado y fundido los metales, han cazado y pescado, antes

de que ningún advenimiento histórico nos de prueba de ello".

(1) bis

Horkheimer dice que "En contradicción a varios autores no podemos afirmar que el Peru pre-tahuantinsuyu ni el tahuantinsuyo constituyeron una unidad geográfica, quiere decir, una entidad de límites bien marcados, por factores naturales..." Horkheimer expone a continuación los argumentos que le hacen negar la supuesta unidad. (2)

"El Imperio de los Incas, a la muerte de Huzyna Capac, poco antes de la llegada de los españoles, se extendía sobre las mesetas andinas y la costa del Pacífico, desde el río Ancoas mayo, 2 grados al norte del Ecuador, hasta el río Maule, 35 grados al sur del Ecuador. Por el éste los límites del Imperio llegaban a los últimos contrafuertes de los Andes. La anchura del Imperio alcanzaba un máximo de 140 leguas (en el grado 18) y un mínimo de 50 leguas (en el grado 16)". (2) bis

"En menos de un siglo la confederación cuzconiana dirigida por los Incas había establecido el más vasto Imperio de la América precolombiana. Los territorios que habían conquistado en incesantes batallas, cubrían una superficie de 950.000 Kms. cuadrados". (3)

La primera característica geográfica que podemos subrayar en el Tahuantinsuyo es un extremado aislamiento, aislamiento que le viene dado por su propia ubicación en el continente americano, por una parte, y por su misma configuración orográfica, por otra.

El continente americano rodeado de mares e inmensos -

océanos se encuentra completamente aislado sin ningún contacto con el Viejo Mundo. Este aislamiento se acentúa aún más en América del Sur, ya que las costas de Europa, América y Asia van separándose cada vez más.

Por el Atlántico los puntos más cercanos entre América del Sur y Africa son el Cabo San Roque y Sierra Leona, que distan unos 3.000 Kms. pero desde este punto se van alejando cada vez más las costas alcanzando el Cabo Buenos Aires 7.500 Kms. de distancia. Además las islas de esta parte del Atlántico son tan pequeñas que apenas podían servir de puente a emigraciones de alguna importancia. Es evidente que para realizar estas travesías marítimas hacían falta expertos navegantes y embarcaciones técnicamente avanzadas.

Por el Pacífico aunque las distancias entre continentes son notablemente superiores, el archipiélago de la Polinesia, habitado en otro tiempo, se halla mucho más cerca. Las costas surperuanas se hallan a unos 1.500 Kms. de las primeras islas de la Polinesia y a unos 3.000 Kms. aproximadamente de la Isla de Pascua.

Otra característica también importante del Imperio de los Incas era su gran extensión en el sentido de los meridianos en contraste con su reducida anchura. Como hemos dicho anteriormente, se extendía desde los 2 grados al norte del Ecuador hasta los 35 grados de latitud sur ("unos 4,000 Kms. de norte a sur siguiendo el eje de las cordilleras) (4) y su anchura máxima alcanzaba 140 leguas en el grado 18.

El aislamiento geográfico del Nuevo Mundo se acen-

túa en el Tahuantinasuyo, debido a su acusada estructura geográfica. "Se dice que hay 50 picos alrededor de los 18.000 pies sobre el nivel del mar en la región ocupada por el antiguo imperio peruano". (5)

En el Perú la altitud es mucho más importante que la latitud. Los geógrafos contemporáneos dividen al Perú en tres regiones naturales completamente diferentes: la costa, la sierra y la selva. Se distinguen por su clima, altitud, fauna y flora etc...

a) La costa. El territorio peruano situado en la costa sudamericana del Pacífico tiene una extensa zona de litoral formada por grandes desiertos. En ocasiones estas llanuras desérticas llegan a adentrarse en el interior hasta 200 kms. como ocurre al norte en Piura, pero luego los contrafuertes de la cordillera avanzan hasta el mar como en la Libertad, formando valles cerrados y alargados. Los Andes irrumpen prácticamente por todo el litoral occidentándolo con barrancos y acantilados.

La costa vuelve a ser ancha en Ica, formando una gran planicie desértica de arena caldeada, pero al Sur del Puerto de Lomas la cordillera de los Andes ha avanzado definitivamente al mar, suprimiendo por completo la costa.

La costa es extremadamente árida. El sur del Perú y Norte de Chile es la región más cerca del hemisferio occidental y posiblemente del mundo. En esta zona pasan años y años sin que caiga una gota de lluvia. Existen algunos lugares, en el desierto de Atacama, donde no se tiene noticia de que haya llovido jamás. La vegetación lógicamente es inapreciable.

La causa de la enorme sequedad de esta región es la co
rriente del Perú. La gran corriente del Perú o de Humboldt flu
ye de sur a norte, paralela a la costa, desde Chile, y arras -
tra aguas frías cuya temperatura media es de 2.8°C. más baja que
las demás aguas de las mismas latitudes.

Esta corriente enfría los vientos húmedos que soplan ha
cia el Este e impide que llueva en la costa.

En las zonas litorales del Norte del Perú llueve ocasio
nalmente. En ciclos de unos siete años cada uno, aparece una
contracorriente llamada por los naturales el Niño, que fluye ha
cia el Sur sobre la corriente fría del Perú, anula su efecto y
causa grandes lluvias en la costa septentrional. En ocasiones
las lluvias son torrenciales y destructivas.

La temperatura media de la región costera fluctua entre
los 18° y 20° la mayor parte del año. Sólomente en el verano de
enero a marzo, la temperatura aube gradualmente hasta los 25° y
en algunas localidades, cerca de la zona ecuatorial, incluso
hasta los 30°. El clima tropical está muy atemperado por la co-
rriente de Humboldt, que hace descender la temperatura de esta
región casi 5° C., en comparación con otras latitudes iguales
del continente.

Según el sistema Köppen, el clima se clasifica como -
"BWhn", caluroso, desértico, brumoso.

En la costa escasea normalmente la flora y la fauna,
excepto en los valles de los ríos, pero en el mar abundan los
peces, los pulpos y los mamíferos marítimos. Esto se debe a la
gran abundancia de alimentos en las aguas frías del fondo traí

das a la superficie por la corriente del Perú, y salvo en las épocas en que fluya el Niño, ésta es una de las mejores zonas pesqueras del mundo. Por la misma razón abundan también los pájaros marítimos que anidan en las islas cercanas a la costa, donde depositan grandes lechos de excrementos conocido como guano con el cual durante muchos años me ha abastecido el mundo de fertilizantes. Cuando el Niño se presenta, los pájaros se van a otra parte o mueren de hambre, y lo mismo sucede con muchos animales marinos, carnívoros. Este suceso trae también, como consecuencia lógica, el hambre de los pescadores y su familia.

En la región costera el escaso cultivo sólo es posible en las estrechas riberas de los ríos. La falta de lluvias sólo puede suplirse con el aprovechamiento técnico del riego, como ya hicieron los Incas, pero incluso la utilización de las aguas fluviales para el riego ofrecen enormes dificultades en la costa peruana debido a los grandes desiertos que separan a unos valles de otros.

En resumen, en la costa peruana las posibilidades agrícolas y ganaderas y, por tanto, la actividad económica depende totalmente de los 52 ríos, aproximadamente, que bajan de las cumbres de la cordillera de los Andes y que sólo tienen agua abundante durante el verano

b) La sierra. Es la extensa región formada por los Andes cuya altitud máxima es el pico Bifronte del Huascarán con 6.768 m. sobre el nivel del mar. El suelo aprovechable y habitable de la zona andina está formado por regiones muy diversas y dispersas, como laderas de montañas, cumbres combadas, desfiladeros,

cañones y tierras en suave declive. Las zonas habitables y aprovechables tienen una altitud que oscila entre los 3.000 y los 4.000 m. sobre el nivel del mar.

Una gran parte del Perú central no es apropiada para el cultivo, pues las montañas son excesivamente altas para la agricultura y las pendientes son rocosas y escarpadas, además muchas de estas montañas están habitualmente nevadas.

En la parte más septentrional, las tierras altas son parecidas a las del Ecuador, con lluvias más copiosas y amplias extensiones de páramos; pero en la mayor parte de la región predominan las tierras herbosas de pastoreo llamadas punas, en las que pascen las llamas y las alpacas. Las únicas grandes planicies que tiene el Perú en las altas zonas andinas, son las del Titi-caca y la de Junín.

El clima de toda esta región dada su notable altitud suele ser frío; con estaciones lluviosas periódicas de cuatro meses al año, pero con grandes interrupciones de largas sequías. Ambos extremos hacen la vida animal y vegetal muy precarias en las altas zonas andinas.

La temperatura máxima en verano puede llegar a 15°C. a la intemperie y por la noche no baja de 16° bajo 0°C. Esta diferencia de casi 30°C en 24 horas en los altos Andes constituye un grave obstáculo para el desarrollo de la vida.

c) La Selva. Empieza al Este de la cordillera de los Andes y se extiende en pronunciado declive hacia las penillanuras Amazónicas. La selva alta, que cubre las laderas de la Cordillera, es lo que denominan los peruanos la montaña. Esta

región montañosa está cubierta de una abundante vegetación y tiene pendientes enormes hasta de 400 m. sobre el nivel del mar.

El clima es caluroso y las lluvias y nieblas constante. La agricultura es prácticamente inviable debido a la escasez de penillanura, a la torrencialidad de las aguas y a la misma bondad del propio terreno.

La mayor parte de esta región es intransitable por dos obstáculos naturales, montañas, ríos, ciénagas y los millones de insectos que las pueblas.

R. Karsten (6) nos dibuja de modo sugestivo la geografía peruana. Su narración paisajista va a ser el término de nuestro itinerario geográfico por tierras de Tahuantinsuyo.

"Si por cualquier punto de la costa peruana intentamos penetrar en el interior del país (...) La zona desértica parece más amplia y las montañas más lejanas de lo que nos habíamos imaginado a primera vista. Si viajamos a caballo, recorreremos durante varios días regiones casi inhabitables, mal provistas de agua, en las que las únicas plantas son cactus u otras especies del desierto. Sin embargo progresivamente comienza la montaña, elevándose hacia el interior; y franquearlas, puesto que no existen verdaderos caminos, presenta a veces dificultades considerables.

En conjunto los Andes del Perú alcanzan una altura muy grande y muchas de sus cimas están coronadas de nieves eternas. El mal de las montañas "soroche", hace pensar continuamente su amenaza sobre hombres y

animales (...)

Si continuamos nuestro avance en dirección Este, hacia Cuzco, por ejemplo, observamos sucesivamente varios tipos de paisajes interesantes. Dos de ellos llaman particularmente la atención, no obstante. Uno es la altiplanicie peruana, la Puna (...) cuya vegetación de hierba íchu y otras gramíneas (...) permite - alimentar particularmente el importante rebaño de llamas. Sobre las partes más elevadas y más frías de esta planicie, la "Puna Brava" a 4.000 m. sobre el nivel - del mar, toda vegetación desaparece. Completamente desnuda, ofrece un espectáculo desolador (...) En acusado contraste con el Puna, sonrientes y fértiles valles se extiende por debajo... encerrando una vegetación - casi tropical que deleita la vista... Finalmente, más al éste, comienza la selva virgen tropical propiamente dicha que, simultáneamente, constituye una línea de demarcación natural entre la civilización de la altiplanicie peruana y la de los indios primitivos, más al interior".

En resumen, podemos decir que el Perú posiblemente es uno de los países del mundo de contrastes geográficos más acusados. En él coexisten desiertos aridísimos con selvas exuberantes de vegetación; cambios bruscos térmicos de casi 30°C, - en 24 horas; diferencias de altitud de hasta 5.000 m. de altura en menos de 150 m. de distancia a partir de la orilla del - mar.

En lógica relación con estos fuertes contrastes hemos

de señalar su accidentada configuraci6-n y destrucci6n de las selvas por la erosi6n de las aguas, los vientos, y los fen6me nos volc6nicos; costas todas quebradas y hundidas en el Oc6a- no Pac6fico, dejando apenas una cornisa arenosa sobre el Pac6- fico; abismos, ca6ones, acantilados, etc...

A poco que reflexionemos sobre lo dicho, nos percata- mos de la importancia del factor geogr6fico en la vida del - hombre y el pueblo incaico. Su esfuerzo para construir tan - gran imperio sobre semejante paisaje es realmente dram6tico, epop6yico. El Inca tuvo que luchar contra el clima laxante de las costas, en los valles infestados de mosquitos portadores de la malaria. En los Andes debi6 adaptar el coraz6n y los - pulmones a las m6s grandes altitudes del globo.

El hombre peruano tuvo que improvisar la tierra apro- vechando los m6rgenes de los r6os y construyendo terrazas en las laderas de las monta6as. Como en las costas nunca llov6a tuvo que inventar su propio sistema de riego. Tuvo que domes- ticar las plantas salvajes. En una palabra tuvo que dominar la naturaleza hostil y adaptarse a las m6s dif6ciles condicio- nes naturales.

Troll hace realtar la caracter6stica notable de las civilizaciones agrarias andinas, por su uni6n extremada al - suelo, dando una gran importancia al factor geogr6fico. El complejo de influencias formado por los factores suelo, cli- ma, altitud y otros, da la noci6n de "zona de paisaje funda- mental para poder esclarecer las conexiones existentes en- tre la naturaleza del terreno y la propagaci6n de la civili-

zación." (7)

(B) Demografía

a) Superficie y población del Tahuantinsuyo

El Imperio de los Incas tenía una superficie territorial de 1.738.710 Kms. cuadrados. Comprendía el sur de la actual República de Colombia; la costa y la sierra de la actual República del Ecuador; la costa y la sierra del actual Perú; el norte y centro de la República actual de Chile hasta más allá de Santiago y Valparaíso; la zona andina de la actual República de Bolivia y el N.O. de la Argentina. Algunos cronistas, como Sarmiento de Gamboa, hacen llegar hasta muy lejos - del mar la zona de influencia de los Incas.

"Mucho se ha fantaseado sobre las enormes dimensiones del Imperio, sin que cronistas, historiadores modernos o geógrafos hayan tomado la decisión de comprobar: 1º Cual era la superficie; 2º Cuanto era materialmente inhabitable; 3º Cuanto era susceptible de utilización humana; 4º Cual era el saldo aprovechable". (7) bis

En cuanto a la población del Incanato hay opiniones muy dispares. Según muchos historiadores, en los tiempos de su mayor extensión, a principios del s. XVI llegó a alcanzar 12 millones de habitantes. Son de este parecer, con ligeras variantes, Sebastián Lorente, Larrañure y Unanue, Ricardo Latcham, etc...

Para L. Boudin "Ignoramos la cifra de la población

del Imperio en el momento de la llegada de los blancos". No obstante, él cita el testimonio de Sapper, Sprindem y Mears, según los cuales la población superaba los 12 millones. (8)

El norteamericano Philip Ainsworth Means, calculó - entre 16 a 32 millones de habitantes, A.L. Kroeber, basándose en la densidad de la población de las áreas culturales de toda América, apenas admite 8.400.000 (A.L. Kroeber, "Native American Population" The American Anthropologist, Vol. 36-1934). (9)

Angel Rosenblat en su monografía sobre "La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad" (Buenos Aires, 1945), hace llegar a 13.385.000 habitantes la población total de todo el continente americano en la época del descubrimiento. Rosenblat asigna al área de los Incas: una población de 2.800.000, para el área del Perú y Bolivia; 500.000 - para el área del Ecuador; 600.000 para Chile y 850.000 para Colombia. (10)

"En la época de la conquista, la población del Imperio era verosimilmente de 11 a 12 millones de hombres; esta cifra disminuyó en tiempo de los españoles en razón de la degeneración de la raza (...), las guerras civiles y sobre todo las epidemias (...), alcanzaba más o menos a 8 millones en 1850, según un censo levantado en ese año bajo el reinado de Felipe II". - (10) bis.

Es interesante el punto de vista de Carl Sauer, que analiza los medios de vida de la población (Azatlán 1932, Ber-

keley). Sauer afirma que las poblaciones indígenas de América tenían en la época de iniciarse en la conquista, más o menos, la misma población de hoy. (Tomado de E. Romero, op. cit. Pág. 59).

Por todo lo expuesto podemos decir con H. Favre que - "la población comprendida en los límites del Imperio, ha sido objeto de estimaciones vagas y contradictorias que reposan sobre bases todavía inciertas". A pesar de esta convicción opina que "no debía superar los seis o siete millones a la vigilia - de la llegada de los europeos". Para H. Favre esta población - era heterogénea:" se repartían entre una centena de grupos étnicos de desigual importancia que se diferenciaban unos de otros por su lengua y su cultura. Por muy unidos que estuvieran por - una tradición común (...) no dejarían de constituir estas étnias reagrupadas por los Incas un conjunto político singularmente - dispar. (11)

Los cronistas sobre cuyos datos demográficos se apoyan las especulaciones de los modernos tampoco son concordes con - sus apreciaciones. Dejando a un lado un estudio comparativo de la población en las Crónicas, que es colateral a nuestro propósito, sólo queremos añadir que los Incas Tenían una gran preocupación demográfica, lo cual nos inclina a suponer que el Imperio estaba suficientemente poblado sobre todo en su época de apogeo.

A este respecto dice Betanzos que bajo el Inca Yupanqui Pachacutec"... en cada pueblo e provincia que llegasen, - casasen los mozos de una provincia con las mozas solteras de

la otra, e las mozas solteras de la otra con los manêbos de la otra; e ansí fuesen haciendo por las tierras e subjeto - de aquellos señores caciques que con él eran, para que creciesen e multiplicasen e tuviesen perpetua amistad deudo y - hermandad los unos con los otros". (12)

Por citar algùn otro, Juan de Santa Cruz Pachacuti - abunda en la misma idea"... y tras de ésto los habían hecho que todos los moços de treinta años se tomaran mujeres..." - (13)

b) Tipo físico de la Población.

La constitución física del hombre es uno de los elementos humanos de más lenta evolución, siempre que no haya - una mezcla de genes o un cambio muy notable de las condiciones ecológicas. Hasta tal punto ésto es así, que los indios actuales del Perú que, según los últimos censos, constituyen un 40% de la población son, desde el punto de vista somático, casi idénticos a sus antepasados incaicos,

Un problema de la etnografía peruana es el de la relación antropológica entre los dos pueblos dominantes en el Tahuantinsuyo: el quechua y el aymara.

Físicamente, aunque presente algunas diferencias, - pertenecen al mismo tipo somático, siendo éste característico de lo que puede llamarse raza andina, perfectamente diferenciada entre las americanas.

Esta raza puede distinguirse por los siguientes caracteres: braquicefalia, estatura baja, cara baja o media,

pómulos, salientes, frente baja y bóveda alta (predisponiendo a la deformación), ojos del tipo perimongólico de Aichel, cara plana con nariz grande, ancha y con frecuencia arqueada, boca grande, barbilla corta y robusta, dientes grandes, cara oval alargada, del todo redonda en las mujeres jóvenes; cuello corto, pecho abombado por la influencia de la altitud, hombros y caderas muy anchos, brazos largos y piernas cortas; piel olivaceopardusca, oscura, aunque al nacer son rojos como los europeos, las partes cubiertas más oscuras que las descubiertas, ca bello largo, grueso, liso; iris pardo oscuro, córnea amarillenta; fuerza menos que los europeos, sentidos más agudos; término medio de vida, larga; olor característico; frecuencia de anomalías, como el llamado "os incaes".

Dentro de este conjunto los quíchuas se distinguen por su menor robustez, el color más oscuro, perímetro torácico menor y braquicefalia más acentuada. De varios centenares de observaciones deduce G. Rouma las siguientes medias: índice cefálico de hombres: 81,5; de mujeres: 82,1 estatura respectivamente: 1,601 y 1,483 mm. La expresión es seria casi triste. En los aymaraes, ligeramente más dolicocefalos y altos que sus vecinos, se aprecia también una mayor frecuencia del pliegue mongol en el ojo. (14)

Según J. Alden Mason (15) "Probablemente, en los primeros tiempos, el tipo de los moradores de la costa era ligeramente del tipo de los que habitaban en las montañas, pero en el s. XV, cuando los Incas se extendieron por todas partes, se formó un tipo indígena más homogéneo". (...)

..."Los quechuas, son bastante más bajos, pues la estatura media de los hombres es de 158,7 cm. y 146,3 las mujeres, - valores algo inferiores al promedio general de los indios de América del Sur".

El índice cefálico es de 80,79, por lo que pertenece - al tipo braquicéfalo (de cabeza ancha), valor que está por debajo del correspondiente a los Indios de América del Sur. La nariz, como ya se dijo, es mesorrina con un índice nasal medio de 82". (mesorrina - medianamente ancha).

Juan de Santa Cruz Pachacuti hace una afirmación de la que pudiera deducirse que el rostro lampiño de los quechuas, que la mayoría de los autores enumeran entre sus rasgos físicos característicos, es cultural, es decir, no propiamente constitutivo." "... y dicen que también los ordenó (Lloquiyupanqui) que todos - los hombres de su señorío los pelasen las barbas y que fuesen con él, lampiños." (16)

A pesar de no haber sido estudiado aún con toda profundidad el tipo físico de los antiguos moradores del Tahuantinsuyo, si tenemos ya pruebas serias para suponer una gran homogeneidad somática entre las distintas étnias que lo constituían.

"Es obvio, dice Mead, que el tipo físico de los peruanos prehistóricos puede ser determinado solamente por los restos de esqueleto en sus tumbas. Aunque hay abundancia de estos materiales en los museos no se han hecho muchos trabajos somatológicos; aún los indios actuales han recibido poca atención. Después de una visita a Perú, donde reunió varios miles de cráneos y esqueletos, el Sr. Ales Hrdlicka dice: se puede afirmar ahora positivamente que toda la costa del Perú, al menos desde Pisco muy -

al Norte de Pachacamac hasta Pascamayo, al norte del valle del Chicama, estaba poblado por un único e idéntico tipo de nativos: indios braquicefálicos de mediana estatura". (Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 56, Nº 16, pág.(10) (17)

"G. Rouman en un excelente trabajo (Quitchoyas et Aïmaras, Bruxelles, 1933) ha probado la identidad de los caracteres antropométricos del tipo quéchua y del tipo aymara. El indio es pequeño, de anchas espaldas, su tronco es pesado y largo, su torax arqueado, de color aceitunado, su boca grande, sus mandíbulas fuertes, sus pómulos salientes, narices abiertas. El conjunto da una impresión de fuerza un tanto pesada. Tiene los dientes blancos, las cejas negras arqueadas, las pestañas largas, ojos negros y pequeños y una cabellera negra, dan la fisonomía típica." (18)

Rivero hace un estudio, basándose a su vez, en los de Von Tschudi, sobre los rasgos fisiológicos de los antiguos habitantes del Perú. Según él, a tres clases de cráneos corresponden tres razas. Estudia también, si la configuración de los cráneos es debida o no a una presión mecánica. Rivero se pronuncia en contra de varios fisiólogos, que consideran estas formas anormales como efecto exclusivo de la presión ejercida sobre la cabeza de los niños por tablillas que sirven para modelar la cabeza de los recién nacidos. (19)

A cerca de la deformación de las cabezas de los habitantes del Incanato hay testimonios abundantes de que los Incas lo prescribían a sus súbditos.

Por citar a algún cronista, Juan de Santa Cruz de Pacha-

cuti nos ofrece en sus Antigüedades textos clarísimos al respecto. "Este mismo ynca (Mancacapac) los había mandado que -
- atasen las cabezas de las criaturas, para que sean simples y
sin ánimo, porque como los indios de gran cabeza y redondos -
suelen ser atribuidos para cualquier cosa, mayormente son ino-
bedientes ". (20)

"Y también mandado (Iloquiyunpanqui) que todas las na-
ciones a él sujetos los atasen las cabezas de las criaturas
para que sean largos y quebrantados de frente, para que fue-
sen obedientes". (21)

La constitución física del hombre, el hombre todo, -
está profundamente condicionado por su entorno geográfico. -
La característica sobresaliente de los indios de las tierras
altas andinas es el tamaño sorprendente de la parte superior
del torso, lo que indudablemente tiene relación con el volu-
men extraordinario de sus pulmones.

La altitud afecta también a la procreación y, tanto
los seres humanos como los animales, suelen permanecer algún
tiempo estériles después de trasladarse a las alturas.

Los naturales de estas tierras altas han desarrolla-
do una constitución física adaptada a la deficiencia de oxí-
geno. Esto es especialmente cierto de los indios quénhuas y
aymaras. Su torso y su capacidad pulmonar son mucho mayores
que los de las personas en altitudes bajas.

También en la sangre se observan diferencias, pues
los glóbulos han de tener la propiedad de absorber el oxíge-
no rápidamente. El volumen de la sangre es casi dos litros

mayor que lo normal, son más abundantes las células rojas y hay más hemoglobina. El estudio biométrico de 8 millones de glóbulos rojos contra los 5 millones que da el promedio en personas de raza blanca que viven en regiones bajas. También el pueblo tiende a ser bastante lento. (22)

c) La lengua.

Los Incas impusieron su lengua como el idioma oficial del Imperio y llegó efectivamente a extenderse por todos sus dominios coexistiendo con las demás lenguas y dialectos preimperiales.

"La mayoría de los cronistas españoles (Cieza de León, Varela, citado por Garcilaso, Herrera) atribuyen al Inca Yunpanqui, décimo rey Inca, hijo de Viracocha Inca, las leyes relativas a la adopción de la lengua del Cuzco como oficial para todo el imperio. Los antiguos cronistas la llama "Lengua General", y es conocida hoy bajo el nombre de quéchua.

Maestros especiales fueron enviados a cada provincia para enseñar la "lengua general". Eran dice P. Varela, Incas del Privilegio. Se les daba a estos maestros habitación, comida, servicio y se les rodeaba de gran estima. Su cargo se transmitía de padres a hijos. Las leyes establecían que no se confiara ningún cargo a quien no hablara correctamente la lengua general". (23)

La adopción de los Incas de un sólo idioma para todo el Imperio fué una sabia medida política y administrativa. La lengua es un indudable factor de cohesión y comunicación so-

cial.

Parece ser que el quéchua, lengua adoptada por los Incas, se hablaba en una doble modalidad en el Tahuantinsuyo: - la popular y la aristocrática.

"El runasimi, "habla de hombres" o quéchua", como la llamamos hoy, fué determinante en la construcción y mantenimiento del Imperio Inca. Fué la única cosa perteneciente a los Incas, que insistieron en compartir con el pueblo sometido. Aunque la historia del runasimi no ha sido establecida, parece probable que los Incas hablaron una variación del quéchua que podemos identificar con la lengua de los Tambos. Cuando los Incas fueron aumentando su prestigio, este dialecto fué uno de los rasgos que les distinguió de otros habladores del quéchua. Cuando finalmente se convirtió en una casta sagrada. Era el Topasimi o "habla real". El quéchua que se enseñaba a los hijos de los curacas importantes que vivían en la corte, era, sin duda, la variedad común hablada en Cuzcoquiti. Indudablemente este dialecto y el topa simi eran mutuamente inteligibles y diferían solamente en la cualidad de tabú de algunas palabras de este último y en su pronunciación. Tampoco hay dudas de que éste asumiría una especial cualidad barroca". (24)

En los Cronistas encontramos abundantes testimonios de la energía con que los Incas impusieron el quéchua en el Imperio, conscientes de su necesidad e importancia para el logro de sus fines políticos. Es verdad que siempre fueron respetuosos con la cultura y las tradiciones de los diferentes grupos étnicos que constituían el Tahuantinsuyo, pero también es cierto que con suave rigor fueron sometiendo al enjambre de grupos

tribales. Veamos lo que al respecto nos dicen algunos Cronistas.

"Y entendido por ellos (los Incas) cuan gran trabajo sería caminar por tierra tan larga y a donde cada legua y a cada paso había nueva lengua y que sería gran dificultad el entender a todos por intérpretes, escogiendo lo más seguro "ordenaron y mandaron" "se graves penas que pusieran", que todos los naturales de su imperio entendiesen y supiesen la lengua del Cuzco generalmente, así ellos como sus mujeres, de tal manera que aún la criatura no hubiese dejado el pecho de su madre cuando le comenzasen a mostrar la lengua que había de saber. Y aunque al principio fué dificultoso y muchos se pusieron en no querer deprender más lenguas de las suyas propias, los reyes pudieron tanto que salieron con su intención y ellos tuvieron por bien de cumplir su mandado; y tan de veras se entendió en ello que en el tiempo de pocos años se sabía y usaba una lengua en más de mil y doscientas leguas; y aunque esta lengua se usaba, todos hablaban las suyas, que eran tantas que aunque lo escribiese no lo creerían". (25)

El Jesuita Anónimo al enumerar un conjunto de leyes, no todas, que dan una idea general de la moralidad del Imperio pone como "Ley Primera, que todos los sujetos al Imperio de los incas hablen una misma lengua general, y ésta sea la quíchua del Cuzco, y la depriendan por lo menos los señores y sus hijos y parientes y los que han gobernar o administrar justicia o ser prefectos de oficios y obras, y los mercaderes y contratantes". (26)

El aprendizaje del quéchua era absolutamente necesi-

rio para todos aquellos que fueran a realizar una función pública, hasta el extremo que el que no la sabía, por muy alto que fuera su rango o sus dotes personales, no podía acceder a ningún cargo en la sociedad incaica.

"Todos los señores principales de toda la tierra tenían en el Cuzco sus casas y servicios; enviaban allí a sus hijos y parientes a que aprendiesen la lengua general del Cuzco y la policía y como habían de obedecer y servir al Inca; y es cosa cierta que ningún hijo de señor ni principal nacía en todo este reino que no hubiese gran cuidado con él su padre - que aprendiese la lengua del Cuzco, y la manera que había de tener en saber obedecer y servir; así al Inga, como a sus mayores y principales y tenían por muy principal afrente no saberlo, y "el que no lo sabía y era en ello inhábil, no le daban jamás señorío". (27)

c) Estratificación Social.

En el Imperio de los Incas el grupo social mínimo era la familia, pero el básico, como después veremos, era el Ayllu.

La familia, grupo natural, aparece en las dos formas conocidas: la nuclear que es la más común, y la constituyen sólo y exclusivamente los padres y los hijos, y la ampliada a la que pertenecen además los parientes próximos y varias mujeres, como ocurre entre la nobleza.

El padre de familia, llamado Puric, debía tener de 25 a 50 años, ser fuerte y viril. Era el jefe de la familia y -

responsable de su manutención.

Los miembros de la familia estaban clasificados según su edad, salud, y capacidad para el trabajo y tributación.

Huaman Poma de Ayala divide a los hombres y mujeres - en diez grupos (calles): "diez calles de indios para ocupar - en trabajos porque no fuesen ociosos y holgasanes en esterrey no porque de otra manera no pudiera sustentarse ellos ni los demás principales y señores y la magesta del Inga y su govier no". (28)

Hernando de Santillan divide a los indios en doce edades: "Y para tener más particular noticia de la gente que tenía bajo de su señorío y gobierno (se refiere a Topa Inca Yupanqui), y ordenar qué gente había de servir y tributar en cada servicio y tributo, mandó contar todos los indios, chicos y grandes y dividirlos en doce edades". (29)

En los pueblos primitivos del Perú podemos distinguir claramente dos formas de matrimonio: la endogamia y la exogamia. La endogamia es cuando la unión se realiza entre miembros de una misma comunidad y exogamia cuando se realiza entre un - hombre de una comunidad y una mujer de otra. También existie - ron la monogamia y la poligamia. La monogamia fué usual en el pueblo, pero la nobleza era polígama, el mismo Inca era políga mo, pues además de la mujer oficial, tenía numerosas mujeres. Respecto a la edad del matrimonio en la época incaica había se - ñalado un límite mínimo que según los cronistas era para el hom bre de 25 años y 20 para la mujer.

El matrimonio no era admisible entre gente de distinta

clase social, había una sola excepción: la aclla o niña escogida del pueblo que era educada en el sallahuasi y que el Inca concedía por esposa oficial de un noble.

Existía el "matrimonio de prueba" que duraba aproximadamente un año, durante éste la pareja sufría las más rigurosas pruebas por parte de ambas familias. Superada la prueba - positivamente se realizaba oficialmente el matrimonio. En el Cuzco era el propio Inca quien casaba y en las provincias los Curacas. Si había causa justificada podía disolverse el vínculo.

En el régimen poligámico siempre había una mujer oficial o esposa. En el caso del Inca era la Coya. Solamente los hijos habidos con ella tenían derecho a la sucesión. El sucesor no era forzosamente el primogénito. El ideal en la sociedad incaica era ser casado, ya fuera monogámica o poligámicamente. Sólo el hombre casado tenía derechos políticos.

Otro aspecto importante en la estructura de la familia incaica era el parentesco. Se establecía por una doble vía: patrilineal cuando se establecía por vía del padre, y - matrilineal, por vía de la madre. No se podía establecer cuando predominaba uno u otro porque estaban muy mezclados. Ciertamente hay casos en los que la autoridad familiar la detenta el tío paterno, (matrilineal), por ejemplo en el Huarachicu, que era un rito en el que el joven pasaba de la pubertad a la mayoría de edad. Como dato curioso hemos de añadir que además del parentesco real había un parentesco ficticio de raíces totémicas. Como se sabe el tótem es un animal, planta, cerro, -

etc. que entra ficticiamente en la línea de ascendencia de los humanos. Así tenemos del Inca con algún animal, v.gr. - Manco Capac que tenía como a hermano (Huauque) a "China", una especie dentro del género de los halcones, que según los cronistas era un pájaro disecado que se encontraba dentro de un cesto colocado junto a la momia de Manco Capac. (30)

El Ayllu, era indudablemente el grupo social y político fundamental del Perú, y databa de mucho antes del imperio Inca. Estaba integrado por una serie de familias unidas por diversos vínculos: parentesco, común posesión de la tierra, - religión, idioma, etc... El vínculo más fuerte parecese que era el territorio común. De esto hay corroboración en la actualidad ya que algunas comunidades que han perdido su territorio se han disuelto en poco tiempo. No podemos olvidar que para el hombre incaico la tierra, lo era todo, no sólo tenía un valor económico, sino también mágico-religioso.

Cada ayllu poseía tierras de cultivo, tierras de pastoreo y bosques comunales y, en lo referente a las relaciones exteriores, funcionaba como una comunidad. Cada Ayllu reconocía un fundador, un antepasado común de todos los miembros, del que se conservaba su cuerpo (momia) o tótem y al que se rendía un culto ceremonial.

"Uno de los más antiguos diccionarios de la lengua de los Incas traduce la palabra ayllu por "tribu, genealogía, casa, familia". A pesar de sus lazos de parentesco, reales o ficticios, los miembros de una comunidad agraria se casaban preferentemente entre ellos, sin que se excluyera de manera formal

la posibilidad de tomar mujer fuera. Así el ayllu era menos un clan, en el sentido estricto del término, que un gran linaje patrilineal al que la presión de un tercero, la marca, confería un alto grado de cohesión que las obligaciones mutuas, las creencias y las tradiciones comunes, casi como el culto rendido a las mismas divinidades protectoras, fortalecían aún más" (...)

"Los Ayllus o comunidades agrícolas, estaban agrupadas en "mitades" que titulaban respectivamente Haman-saya, - "mitad de arriba" y Hurin-saya, mitad de abajo. Esta partición bipartita de la población la conocemos especialmente bien por Cuzco." (31)

Joseph Bram en su obra "An Analysis of Inca Militarism." hace el siguiente resumen de las características del ayllu peruano. (31 a)

"Antes de la conquista y de la incorporación al imperio de un Ayllu, los indios desde el punto de vista político, social, económico, lingüístico y religioso, vivían circunscritos a un pequeño mundo.

(a) Políticamente el indígena, prestaba obediencia a un chinchí o a un curaca, a quien en la mayoría de los casos conocía personalmente, y el cual no era extraño a su grupo. Cuando su poblado estaba en peligro y tenía que defenderlo, el objeto de una guerra en tal caso era obvio para él. - Luchaba en un medio familiar por una causa que le atañía directamente.

(b) Las relaciones sociales dentro de un ayllu eran

semejantes a las de una comunidad casi sin estratificar, y - con tierras colectivas. El curaca y su familia formaban la - única nobleza, mientras que en la masa de los plebeyos eran todos iguales. Las posibilidades de una mejoría económica y social eran muy remotas, lo que sin duda debió de contribuir a asegurar un considerable grado de estabilidad en las relaciones entre personas.

(c) Económicamente, una comunidad era una unidad que se bastaba a sí misma y que, en una escala moderada, practicaba el intercambio de productos con sus vecinos. Al Curaca se le eximía del trabajo en los campos, pero la obligación - de mantener a él y a su familia debía, sin duda, de ser relativamente fácil para una comunidad de mediano tamaño.

(d) La multiplicidad de grupos lingüísticos en la región andina limitaba las relaciones de los indígenas con - otros grupos o tribus.

(e) Esto es aún más cierto en lo que se refiere a la religión. La mayor parte de los ayllus limitaban el culto a la veneración de sus propios seres tutelares y totémicos - (sic) sobrenaturales; y sólo de cuando en cuando demostraban algún interés por el culto de los ayllus vecinos.

Estas cinco observaciones relativas a las comunidades andinas son estrictamente ciertas solo respecto a aquellos - ayllus que vivían alejados y no pertenecían a ninguna alianza, confederación o estado feudal. Una situación tal de aislamiento y de total independencia no prevalecía en esta región. Sin embargo, para el análisis es útil comprender primero es-

te caso típico simplificado que acabamos de esquematizar, Bajo la dominación Inca hubo muchos cambios". (32)

Como hemos dicho anteriormente, cada ayllu tenía tierras de pastos, de cultivo y de bosques. De las tierras de pasto cada familia disponía libremente para sus rebaños, sin embargo, las tierras de cultivo eran distribuidas por lotes entre las familias. Cuando desaparecían las familias que las usufructuaban, se reintegraban al fondo común y se hacían nuevos lotes para los matrimonios recién casados.

El lote estaba compuesto de tierras de distintas calidades para que cada familia pudiera participar, de manera equivalente, de todos los recursos naturales. El tamaño del lote o tupu era el suficiente para mantener a una familia y variaba según el número de miembros de la familia, según la calidad del suelo y la duración del barbecho (no era lo mismo un tupu de tierra de secano que de regadío).

La organización social incaica no fué invento de una dinastía o de una generación. Una comunidad no se crea por decreto o por generación espontánea. Los Incas encontraron vigente el régimen de comunidad entre las numerosas tribus que conquistaron y procuraron cambiarlo lo menos posible para incorporarlo a la estructura de su imperio. Sin embargo, su táctica política al pretender asumir las instituciones antiguas, sin alterarlas o alterarlas lo menos posible, no pudo evitar los grandes cambios que produjo en la vida de los Ayllus.

Los ayllus ante la macroorganización imperial quedaron reducidos a entes de escasa importancia. La comuni -

dad de parentesco comenzó a ser desplazada por la de residencia. La fidelidad a un jefe familiar local fué reemplazada - por la de un gobernante lejano y desconocido. Se vieron obligados a tomar parte en empresas en las que no tenían interés, a trabajar en proyectos o con personas ajenos a ellos, y a - tomar parte en guerras distantes en las que no tenían ningún interés patriótico. Además comenzaron a formarse otros ayllus, más o menos artificiales, con los mitimaes o con los descendientes de personajes destacados. Cada emperador formaba un - nuevo ayllu con sus descendientes varones, excepto el primo - génito que establecía su propio ayllu real. Otros factores - que influyeron en la transformación de los ayllus fueron los matrimonios exogámicos, el crecimiento demográfico, y su creciente poderío económico. Como bien dice Cunow, este ayllu no modificado fué perdiendo día a día su sentido democrático puro. El Jefe transitorio se tuvo que convertir en permanente, con carácter político, policial y judicial. Entonces, surge el - Sinchí, jefe político y Militar permanente, que debe organizar no sólo la economía y la sociedad del Ayllu, sino también su defensa.

Dos clases dominaban a los Tahuantinsuyo: la nobleza y el pueblo. Sus diferencias no eran raciales ni tampoco radicalmente económicas. Al hablar de la constitución física - de sus habitantes expusimos con toda claridad su homogeneidad física. Tampoco las diferencias eran primordialmente económicas, pues no había posibilidad de acumular muchas riquezas en pocas manos al no existir propiedad privada ni monedas.

La tierra estaba repartida por igual entre nobles y plebeyos. Ninguno era propietario sino solamente usufructuario. La distribución era un tupu por cabeza de varón y medio tupu por - mujer, ya fuera noble o plebeyo. Sin embargo los nobles disfrutaban de más tierras debido a que eran polígamos y tenían una familia más numerosa.

La distinción entre ambos estamentos sociales era de privilegio. En uno y otro estamento, pueblo y nobleza, existían también diferentes grados o situaciones peculiares.

a) La Nobleza (Orejones)

En lo referente a este punto vamos a seguir la clasificación de los grados de nobleza que Luis E Valcárcel expone en su Etnohistoria del Perú Antiguo, (33) corroborándola con - otras opiniones.

La Nobleza incaíca, estaba constituida por gente de - distinta procedencia y tenía a su vez varios grados:

1.- La familia imperial constituida por el Inca, sus hijos legítimos, sus hermanos, y los descendientes por una - sola línea, del linaje imperial y solar: su tótem es el sol.

Brundage que, sólo distingue tres rangos en la nobleza incaíca, describe de la siguiente manera el máximo grado. "Los Capac Incas, eran los verdaderos Incas, incontestablemente descendientes de Manco Capac, con absoluta pureza de sangre por línea paterna, y al menos de noble cuna en todos los niveles de la línea materna. Además de legítimos, unos eran también curac, el "mayor" de los hermanos, poseyendo por eso un prestigio excepcional. Todos estaban emparentados

con el Emperador. Por derecho ellos y solamente ellos, residían dentro del triángulo sagrado del Cuzco (...) Sólo sus esposas eran verdaderamente pallas. Contando los miembros legítimos de sus familias no había probablemente más de unos - 1.800 capac Incas, hombres, mujeres y niños en un determinado tiempo...

Era posible, no obstante, un reclutamiento para esta clase superior. Princesas extranjeras de una excepcional alta casta en sus países de origen podían ser iguales a los fiustas, ésto es, las muchachas Incas de sangre, pero con el patronímico de su origen añadido. Si una muchacha venía de la Tribu de los huancas, era una fiusta huanca... (34)

2.- La Nobleza Cuzqueña, constituida por toda la parentela de la familia imperial reinante, era exclusivamente cuzqueña e Inca por excelencia. Constituían un grupo cerrado, se distinguían externamente; prácticamente formaban una casta.

"Los signos visibles de los hombres Incas eran tres en particular. Les rodeaba la cabeza el llanto, una estrecha banda en cuya frente estaba generalmente abrochada con dos - pequeñas plumas y un canipu, que era un pequeño disco de plata. Según su forma, el canipu lo identificaba como perteneciente al Cuzco Superior o Inferior. Pero estos detalles subrayaban la filiación, no la casta. Esta última la denotaban los aros en LAS OREJAS, de oro, plata o madera labrada, según su status dentro de la casta (...) Por último, se identificaban por su pelo rigurosamente arreglado". (35)

Dentro de este segundo rango integrado por la paren-

tela de la familia imperial, Brundage distingue otros grados. "Los Hahua Incas, "Incas externos", imitaban a los Capac Incas en todos los aspectos. Llevaban los aros en las orejas, pretendían los mismos privilegios y vivían en los alrededores del Cuzco (...) Muchos de ellos eran parientes de sangre o - por matrimonio de los Capac Incas. En esta clase había dos niveles, los Incas confederados y los hijos de las concubinas - reales". (36)

"Existía otra melancólica casta, los Huancha concha o "parientes pobres". Muchos de ellos eran hijos de Incas, e incluso del mismo Emperador, pero tenidos de mujeres que no pertenecían a la casta Inca que no eran sus esposas o concubinas". (37)

3.- La Nobleza por asociación que comprendía solamente a aquellos que vivían en los valles del Cuzco, del Urubamba y del Apurímac. Por el sólo hecho de vivir dentro de este ámbito, eran considerados nobles. Los Incas consideraban como aliadas a las comunidades de este sector.

"Nobles se llaman todos los que vivían en la parte - del Cuzco, que llamaban orencuzcos y anapuzcos y los hijos - descendientes de ellos, aunque en otras partes residiesen en otras tierras". (38)

4.- La Nobleza territorial integrada por los curacas y sus familias, es decir, los jefes locales o tribales. Una vez que éstos se sometían a los Incas y se integran al imperio, se les reconoce su status social superior de noble, aunque - ocupando un lugar jerárquico de menor categoría.

5.- La Nobleza de Privilegio constituida por aquellos

que, por sus notables servicios en la guerra o en la paz, el Inca los premiaba incorporándolos a la nobleza.

La nobleza, como hemos dicho, era la clase privilegiada. Sus privilegios se hacían patentes en una serie de aspectos; en la calidad y ornamentación de sus vestiduras (las de la nobleza eran de vicuña o alpaca); en el uso de los metales (el oro dedicado exclusivamente a los dioses y al Inca, la nobleza podía usar la plata y el pueblo el cobre y el bronce); en la vivienda también había gran diferencia (las de la nobleza eran de cantería y las del pueblo de piedra sin labrar y barro o simplemente adobe); otra diferencia más importante era la poligamia, ya que el noble, además de la mujer oficial, podía tener otras mujeres; por último, hemos de añadir que las altas funciones públicas (políticas, militares, religiosas y administrativas) estaban encomendadas siempre a miembros de la nobleza.

b) El Pueblo:

También en el pueblo podemos distinguir estratos diferentes a manera de clases sociales.

1.- Los Hatun Runa:

Era la más numerosa y constituía una especie de "clase media". Estaba integrada por las antiguas comunidades tribales y los ayllus.

2.- Los Yanacunas (servidores perpetuos), era la clase inferior en el Imperio Inca. Históricamente, según Kasten, aparecen en el reinado de Tupac Yupanqui y se trata de -

los habitantes de un pueblo llamado Yanagacu (39). Para Valcárcel aparecen bajo el gobierno de Huayna Capac y el nombre de yanacuna, derivado de yanacuy (ayudar o servir) indica su condición de sirvientes. (40)

Según la versión de los autores, se trata de los habitantes de un pueblo que se rebeló contra el Inca, el Inca sofocó la rebelión y decretó su exterminio. Por intercesión de la reina salvaron la vida, pero el Inca los condenó a ser perpetuamente sirvientes.

Los yanacunas eran individuos marginados, habían perdido su condición de miembros del Ayllu o comunidad. Esta circunstancia es importantísima", si tenemos en cuenta que en el imperio incaico todos los hombres, cualquiera que fuera su rango, pertenecían desde el nacimiento hasta la muerte a un ayllu o comunidad. Se les escogía muy jóvenes y se les separaba de sus ayllus para prestar sus servicios en otros lugares. Parece que los artesanos pertenecían también a esta categoría. Es difícil definir su status. En realidad eran una especie de esclavos. Eran hereditarios.

Los yanacunas tienen como única función social trabajar como sirvientes de la nobleza. Su desarraigo de la comunidad hace que, con el tiempo, se convierta en una clase amorale y parasitaria.

c).- Los Mitimaes (emigrantes forzosos). Según algunos cronistas aparecen relativamente temprano en el Imperio. Consiste esta Institución en desplazar grupos de unos lugares a otros con finalidades fundamentalmente políticas.

Se han dado interpretaciones muy diversas de su fi-

nalidad. Enumeramos algunas de ellas: extender el uso del idioma quechua y el culto al sol por el imperio para darle cohesión; poblar territorios deshabitados o descongestionar zonas superpobladas; formar colonias militares para vigilancia y - defensa de pueblos recién incorporados al imperio; romper la cohesión de algún pueblo rebelde como en el caso de las Colllas; aclimatar a la población (por motivos biológicos, sanitarios) a distintas alturas y evitar, de este modo, el "soroche" (enfermedad de la altura); por último, para establecer - el equilibrio en la repartición de la población sobre el suelo aprovechable, tan escaso en el Perú.

La condición social de los Mitimoes era un poco diferente de la de las demás gente del pueblo, sobre todo, la de aquellos que habían sido trasladadas para realizar una función política, militar o cultural. Gozaban de una serie de privilegios, tales como no pagar tributos y probablemente otros más.

d).- Las Aollacunas (Mujeres escogidas)

En el Imperio Incaico, dice Nachtigall, no existió la posibilidad de ascenso en la Organización Social. Sin embargo, dice este autor, había dos pequeños grupos que confiaban en parte su condición después de nacidos. A saber: los esclavos "Yanacuna" y las llamadas "Virgenes", Akillakuna. (40 a)

Periódicamente un funcionario imperial visitaba los poblados y clasificaba a las niñas de unos diez años. Escogía a las mejores dotadas físicamente y las enviaba a Centros especiales que había en las capitales de provincias (especie de conventos). En estos centros recibían educación religiosa, do

mística, y eran adiestradas en la elaboración y ornamentación de tejidos y vestiduras, así como en la fabricación de chicha.

Terminado el periodo de educación eran de nuevo seleccionadas. Las más bellas quedaban para el harem del Inca Emperador, otras eran entregadas a los nobles como esposas secundarias. A algunas de ellas se las seleccionaba también para ser sacrificadas en las ocasiones solemnes. Las demás eran dedicadas al servicio de los templos y consagradas al Sol con voto perpetuo de castidad. Estas eran las "Virgenes del Sol", de las que hablaremos, con más amplitud, al hablar de la religión del Imperio.

Las sellacunas, aunque la mayoría eran de origen plebeyo, constituían su estrato social especial y muchas por matrimonio terminaban incorporándose a la nobleza.

e).- Los Huaccha (Pobres)

El concepto de pobre (huaccha) en la sociedad incaica no coincide con el nuestro. Pobre significaba el que no puede valerse por sí mismo, el que no puede trabajar para ganarse la vida. A este status pertenecían: los inválidos, los ancianos, los niños, los delincuentes, las viudas, los huérfanos, etc...

Karsten cita a Huaman Poma que habla de una "Ley de pobres" que velaba por los enfermos, huerfanos, viudas y forasteros; para éstos había unos alojamientos nocturnos llamados conpahuasi. (41)

Todos recibían su parcela y la comunidad, por medio - del trabajo supletorio de la Minca, cultivaban estas tierras garantizando, de esta manera, el sustento de los pobres.

Sin duda alguna que estas personas, por sus concretas condiciones personales, constituían un grupo social diferente.

D) Organización Política y Administrativa

En lo que atañe a la organización política y administrativa del Tahuantinsuyo, vamos a seguir en líneas generales, la exposición de Luis E. Valcárcel en su Etnohistoria del Perú Antiguo.

Afirma Valcárcel que en el Perú de los Incas la organización política se hizo sobre todo, en servicio de la Economía. De ahí la importancia de mantener inalterable el orden social, mediante una férrea disciplina, pues los trastornos - sociales tenían una inmediata repercusión económica.

Todo el sistema administrativo incásico, estructura - de su organización política, se fundamentaba exclusivamente - en la productividad. Dentro de la sociedad, todo hombre o mujer es una unidad económica, una unidad de producción.

La organización político-administrativa de los Incas estaba estructurada por grupos en base al número de personas que los constituían.

El punto de partida era el padre de familia, Purej. - El hecho de ser hombre casado era "conditio sine qua non", para participar en la vida política del Imperio. Ya dijimos que había una doble modalidad de familia: nuclear y ampliada.

Los distintos grupos y jefes eran los siguientes:

<u>GRUPOS</u>	<u>JEFES</u>
- de 5 familias	Pisca-Camayoc
- de 10 familias	Chunca-Camayoc
- de 50 familias	Pisca-Chunca-Camayoc
- de 100 familias	Pachaca-Camayoc
- de 500 familias	Pisca-Pachaca-Camayoc
- de 1.000 familias	Huaranca-Camayoc
- de 5.000 familias	Pisca-Huaranca-Camayoc
- de 10.000 familias	Hunu-Camayoc (42)

De todos los grupos enumerados tiene especial importancia en la Hª de los Incas la Pachaca que equivalía prácticamente al Ayllu y se identificaba con él.

Sarmiento de Gamboa describe de la siguiente manera - los grupos y jefes políticos incaicos: "Este Topa Inga, viendo que en los pueblos y provincias ya los cinches iban pretendiendo heredarse unos a otros, y por sucesión descendían, parecióle quitar aquel uso y del todo poner debajo del pié los ánimos de los grandes y chicos. Y así quitó los cinches que había y introdujo una manera de mandones por su voluntad, los cuales nombró de esta manera: hizo un mandon que tuviese cargo de diez mil hombres y llamóle huno que es "diez mil". Hizo otro mandó de mil y llamóles guaranga, que es "millar". Hizo otro a quien dió cuidado de quinientos y llamoles Piscapachá, que es decir "quinientos". A otro dió de cargo de ciento y llamo-le pachac, que es "ciento". Y a otro dió cargo de cincuenta

y llamoles piscapachas, que es "cincuenta". A otros dió cargo de diez hombres y llamóles chunga curaca. A todos, demás de - estos hombres, los llamó curacas, que quiere decir principal o "mayor", conviene a saber, de aquel número de hombres que le daban a su cargo. Y estos eran por la voluntad del Inga, que - los ponía y quitaba cuando quería, sin que pretendiesen herencia, ni sucesión ni la había. Y desde aquí en adelante se llamaron curacas, que es el propio nombre de los principales de esta tierra, y no caciques, como indiscretamente el vulgo de los españoles los llama.; que este nombre cacique es de las islas de Santo Domingo y Cuba; y desde aquí dejaremos el nombre de cinche y hablaremos por él de curacas" (43).

Según la descripción de Sarmiento la institución de los curacas no se hizo hasta Topa Inga; hasta entonces los - pueblos estaban al mando de sus cinches, bajo los gobernadores. Está también claro en el texto que la institución de los curacas no era hereditaria. A este respecto, dice Valcárcel - (44) que "que todos los funcionarios desde el Piscamayoc hasta el Pachacamayoc se van renovando, generalmente, no duran - sinó un año, de modo que van siendo jefes de grupo todos los padres de familia. Este adiestramiento en el mando hace que - realmente sea una educación democrática, tanto más que en la reunión de la Pachaca hay lo que se llama el Camachico, que es una asamblea de todos sus miembros, en la que intervienen hombres y mujeres para tratar y resolver los asuntos de la - comunidad.

Desde 500 para arriba se engrana la escala con el -

sistema general del Imperio en que las autoridades son de otro tipo , son permanentes, muchas de ellas tienen otro poder. Cuando los Incas conquistan el Imperio no nombran sus propias autoridades en cada lugar, sino que los mismos jefes de cada grupo de 100 para arriba se conservan en su puesto como jefes o funcionarios del Inca, encajados dentro de este sistema." Existían también otros altos funcionarios en el Imperio, eran varios, llamados Tucuy Ricuj, "el gran todo lo ve", que tenían como misión inspeccionar el Imperio, eran funcionarios ambulantes, inspectores o visitadores, con gran autoridad, que en nombre del Inca visitaban inesperadamente cualquier poblado y tras escrupulosa inspección reprendían, sancionaban y administraban justicia.

Karsten nos habla de otra modalidad de inspectores: "Había, añade Blas Varela, algunos magistrados encargados de visitar los templos y los edificios públicos; se les llamaba lactamayoc , "inspectores de aldeas" (45)

Otros funcionarios estables eran los Tojricoj, gobernadores incas que residían en las cabezas de provincias que tenían como función primordial controlar la percepción del tributo.

Hernando de Santillán (46) atribuye las siguientes funciones al Tocnicoc:

- escoger la gente para la guerra.
- escoger a las muchachas solas.
- repartir las tierras.
- administrar justicia.

- amenazas reales o mágicas sobre el Inga.

Por encima del Hunu (10.000 familias) aparece el Huamani (40.000), que era de carácter militar. Cuatro Hunus reunidos formaban una división militar.

Antes de llegar al Inca, cúspide de la pirámide, estaba el consejo formado por cuatro personajes que son los Suyuyucapu, o sea, los señores supremos de cada Suyu.

Según Huaman Poma de Ayala, los consejeros reales eran más de cuatro: "dos Ingas los más principales Hanancuzco y otros dos lurincuzco y cuatro señores grandes de la parte del Chinchinsuyo y dos señores de andesuyo y cuatro señores de collasuyo y dos señores de condesuyo, éstos fueron los señores del consejo real de este rreyno". (47)

Sin embargo, la opinión generalizada de los autores sólo admite cuatro miembros en el Consejo Real. Hernando de Santillan que sostiene que bajo Topa Inca Yupanqui, se puso en pie toda la administración del Imperio, dice, "y lo primero que hizo fué dividir todo lo que estaba debajo de su señoría en cuatro partes o reinos: el uno fué Chindaysuyo..., el segundo se llamó Collasuyo..., el tercero se llamó Andesuyo..., el cuarto se llamó Condesuyo..., lo cual hizo dividir y anojomar y señalar muy distintamente. Y para el gobierno de cada parte y reino de éstos, nombró un capac que quiere decir señor rey, el cual particularmente encomendó la gobernación del..." (47)

En la división de cargos que presenta Brundage, bajo Topa Inca, también habla de cuatro miembros del Consejo,

y enumera además un nuevo cargo en relación con los previamente citados: el micho.

Los cuatro prefectos, apuconas, que formaban la "junta", hunu, cada uno de ellos encargados de un suyo...

El micho, lugarteniente del gobernador. Había varios en cada provincia. Tenían como misión informar al gobernador.
(48)

H. Favre, dice que el Emperador era asistido en sus tareas gubernamentales por un consejo de cuatro miembros del que oía sus pareceres antes de tomar una determinación importante. Los miembros de este consejo, que recibía el nombre de apu, representaban a las cuatro secciones en que se dividía el Tahuantinsuyo, y eran responsables de su administración".
(49)

Por último, para no ser prolijo, queremos destacar a los Amantas y Quipucamayocs, funcionarios de una gran importancia y trascendencia en el Imperio Incaico.

Los Quipucamayocs ... usaban de una cuenta muy sutil de unas hebras de lana de dos nudos, y puesta lana de colores en los nudos, los cuales llaman quipos,

Entendíase y entiendese tanto por esta cuenta, que dan razón de más de quinientos años de todas las cosas que en esta tierra en este tiempo han pasado... y éstos (los quipucamayocs) iban de generación en generación mostrando lo pasado, y en pasándolo en la memoria a los que habían de entrar, que por maravilla no se olvidaban cosa por pequeña que fuese... (50)

Cieza de León nos habla "de cómo tenían coronistas

para saber sus hechos y la orden de los quipos como fué y -
lo que dello vemos agora".(51)

Según Sarmiento"... las cosas más notables, que consisten en número y cuerpo, notábanlas, y agoran las notan, - en unos cordeles, a que llaman quipo, que es lo mesmo que de cir nacional o contador. En el cual quipo dan ciertos nudos, como ellos saben, por los cuales y por las diferencias de - los coleres distinguen y anotan cada cosa, como con letras. Es cosa de admiración ver las menudencias que conservan en aquestos condelejos, de los cuales hay maestros como entre nosotros del escribir". (52)

Los quipucamayocs ejercían una función social y altamente especializada. Estaban encargados de anotar, con ayuda de cuerdas anudadas, las entradas y las salidas de los depósitos del Estado, de mantener al día el montante de los efectivos de la población de la provincia capaces del servicio. Cada año eliminaban de sus quipos a los difuntos, los viejos - y los enfermos, y añadían a la lista de disponibles a los jóvenes llegados a la edad adulta tras el matrimonio después - del último censo.

"El quipucamayocs inca o "secretario", como le traduciríamos hoy, era una figura clave en el gobierno, era él quien tenía que examinar las cuentas que eran registradas - por funcionarios menores, muchos de ellos no-incas" (53).

Los Amautas, sabios, guardaban en sus memorias todas las tradiciones Incas de importancia. Los más eruditos y venerables eran realmente muy pocos, cuatro o cinco. Forma -

ban una élite. Por debajo de ellos había otros muchos, en su mayor parte sacerdotes, encargados de los innumerables datos del culto, augurios, calendario e historia de los ayllus. Estos hombres reunían sus conocimientos en harauis, cortos versos históricos que se escenificaban para una más fácil memorización por parte de los jóvenes.

Los Amautas eran los custodios de las tradiciones incaicas y los censores de su cultura, ya que solo recogían en sus harauis (trovas) los hechos gloriosos de sus guerreros y se olvidaban, por completo, de los hechos menos brillantes o desgraciados y de las derrotas o cobardías de sus personajes. También realizaban una función magisterial a través de la institución. llamada Yachayhuasi, institución docente dedicada exclusivamente a la educación de los jóvenes de la alta nobleza.

El Yachayhuasi o Casa de la Enseñanza y el Aollauasi o Casa de los Escogidos (de la que ya hemos hablado) eran dos instituciones típicamente incaicas. Así como el Allacchausi existía en todas las capitales de provincia, el Yachayhuasi, por el contrario, existía exclusivamente en el Cuzco. La educación que en él se recibía no era la básica o elemental que cada joven recibía en su propia casa o ayllu, sino una formación orientada hacia su futuro desempeño de funciones públicas. Era, por tanto, una educación, diríamos hoy de rango universitario.

Lógicamente las enseñanzas, que los amautas impartían, debieran ser sobre sus tradiciones, manejo de los quipos, -

conocimiento del culto, aprendizaje más profundo del quéchua, arte de la guerra y de la agricultura, etc...

Las tradiciones y leyendas incaicas al carecer los incas de escritura se transmitían oralmente"... para suplir la falta de letras, dice Sarmiento, tenían estos bárbaros una curiosidad muy buena y cierta, y era que unos a otros, padres e hijos, se iban refiriendo las cosas antiguas pasadas hasta sus tiempos, repitiéndoselas muchas veces, como quien lee lección en cátedra, haciéndoles repetir las tales lecciones historiales a los oyentes, hasta que se les quedasen en la memoria fijas. Y así cada uno a sus descendientes iba comunicando sus anales por esta orden dicha, para conservar sus historias y hazañas y antigüedades y los números de las gentes, pueblos y provincias, días meses y años, batallas, muertes, destrucciones, fortalezas y cinches". (54)

Las Crónicas recogen además una serie de cargos subalternos tanto políticos como administrativos, que pasamos por alto. Como botón de muestra, vamos a enumerar los que Huaman Poma menciona: virrey, alcalde de corte, alguacil mayor, corregidor de provincias (tocricoc), administrador de provincia, corredores o chasqueros, gobernador de los caminos reales, gobernador de los puentes, secretario del Inca, cantadores mayores y tesoreros, visitantes, consejeros reales. (55)

E) Economía

La cultura del pueblo incaico está profundamente -

marcada por lo económico. La razón de esta incidencia tan honda de la economía en la estructura e incluso en el alma de la sociedad del Tahuantinsuyo, es debido a la hostilidad de su entorno geográfico, como previamente ya expusimos. El hombre incaico tuvo que realizar un esfuerzo titánico para poder subsistir en un medio tan desfavorable.

Toda la organización política y administrativa, como ya vimos, respondía a esta concreta finalidad: la producción. El derecho, las leyes estaban también orientadas en este mismo sentido. El máximo delito fué siempre del orden económico, ya que el atentado contra la vida del hombre era un atentado primordialmente contra la unidad de producción. Más aún, hasta lo religioso se pone al servicio de lo económico, pues existía una regla sacro-económica, que, como forma de regular el consumo, establecía que antes de las grandes fiestas hubiese de tres a cinco días de ayuno, con lo cual había una especie de compensación por el mayor consumo que se iba a realizar durante las fiestas.

Valcárcel (56) distinguía cuatro momentos en el proceso económico: la producción, la circulación, la distribución y el consumo. Veámos brevemente cada uno de ellos.

a).- La Producción. Toda la estructura económica de los Incas tenía como eje la organización del trabajo. El trabajo como fuente de producción tenía que estar sistematizado y sujeto a una seria disciplina para que el esfuerzo humano tuviera el máximo rendimiento. El estado tenía que asegurar la subsistencia de la nutrida población del Impe -

rio. Por eso el trabajo era absolutamente obligatorio para todos los miembros de la sociedad. No obstante, hemos de subrayar que los Incas, aunque eran rigurosos en la exigencia del precepto del trabajo, fueron justos y equitativos en la imposición del mismo, dicho con otras palabras, exigían a cada uno según su capacidades, tenían una auténtica división del trabajo, siendo la edad y el sexo, los criterios diferenciadores. Otra característica del trabajo en el Incanato era su alternabilidad: "este Topa Inga repartió las heredades en toda la tierra dándoles a aquellos llaman topo. Este repartió los meses del año para los trabajos y labores del campo, desta manera, que sólo tres meses del año daba a los indios -- para que en ellos hiciesen sus sementeras y los demás para que ocupasen en las obras del sol, guacas y del Inca. Y los tres meses que deja los fueron el un mes para sembrar y arar, y un mes para coger, y el otro en el verano para sus fiestas y para que hilasen y tejiesen para si, (...) (57). Tenían períodos de trabajo y períodos de fiesta; trabajos agrícolas y trabajos artesanos y públicos alternativamente. Un aspecto también interesante del trabajo entre los Incas era la limitación de ciertas tareas y su turno, conocido con el nombre de Mita.

La Mita era una institución del antiguo Perú que consistía en que los varones adultos entre 25 y 50 años, debían prestar servicios en labores que exigían un máximo esfuerzo e incluso riesgo: minas, cultivo de coca, obras públicas y servicio militar. Sólo estas cuatro actividades -

estaban sometidas a la Mita. Se trabaja un tiempo limitado no superior a tres meses, una sola vez al año.

"Los Incas habrían podido ciertamente exigir de las provincias una parte de la recolección, pero prefirieron controlar la más preciosa riqueza: los brazos y la energía de su pueblo. Como jefes de comunidades rurales habían tenido derecho de un gran Imperio, mantuvieron en su provecho y a escala más amplia el régimen de prestaciones al que estaban habituados. El sistema de prestaciones había tomado en la vida económica tal importancia que, incluso en el apogeo del Imperio, - los "tributos", es decir, los impuestos, eran todos sobre las personas y no sobre los bienes". (58)

Otra modalidad del trabajo en el Incanato era su carácter eminentemente selectivo. Esto lo vemos claramente patentizado en otras dos instituciones incaicas: el Ayni y la Minga o Minca.

El Ayni era un sistema de ayuda mutua, que consistía en que cada familia ayudaba a sus vecinos con cargo de reciprocidad.

La Minga o Minca regulaba el tiempo que quedaba disponible, una vez satisfecho el trabajo necesario, para la sustentación de la comunidad. Es lo que llamaban el trabajo suplementario, y que dedicaban al cultivo de las tierras del Estado y de la Iglesia. En la Minca participaba todo el pueblo: hombres, mujeres, ancianos y niños. Era una auténtica fiesta. La alimentación corría a cargo del Inca y del Sol.

La distinción del trabajo en necesario y suplementario, que acabamos de aludir, tiene directa relación con la di

visión de las tierras: una parte para el pueblo (trabajo necesario), y otras dos partes para el Inca y el Sol respectivamente (trabajo suplementario).

Las tierras del pueblo estaban distribuidas entre - las familias en la proporción de un tupu por cada varón y medio por cada mujer. La medida del tupu variaba según la calidad de los terrenos o las clases de cultivos que se hacían en ellas.

En cuanto a la superficie de las tierras del Inca y - del Sol en relación con las que usufructuaba el pueblo, las - crónicas son ambiguas y contradictorias. Según Polo de Ondegando, el Inca se llevaba la parte del león, aunque se preocupaba de que las comunidades tuvieran lo suficiente. Por citar la opinión de algún moderno, al respecto, H. Favre, dice, que "sin lugar a dudas, estas tierras no equivalían a los dos tercios de la superficie total, como se ha pretendido fiándose - en los datos inciertos de Garcilaso de la Vega. Un documento que se refiere al Valle de Ica indica que esta región donde, sin embargo, la presencia del Inca parece haber sido bastante poco discreta, ocupaban una extensión inferior a 400 fangas, y que entre ellas las había "buenas y malas" Los Incas no acaparaban pues, sistemáticamente, las mejores tierras".

(59)

También la ganadería se repartía entre el pueblo, el Inca y el Sol y también hay discrepancias de criterios a la hora de establecer el tamaño de cada parte. Según A. Metraux, "los Incas se reservaban la propiedad de una gran parte de -

los rebaños de llamas o de alpacas que constituían la riqueza de los habitantes de la altiplanicie. Sólo los animales consagrados al culto igualaban en número a los del emperador. Las comunidades de pastores no disponían en propiedad más que de un débil rebaño. En cuanto a los jefes de familia, no tenían derecho más que a una docena de cabezas en total". (60)

Solamente se presentaban particularidades en cuanto a otros productos, tales como herramientas y armas que eran producidas y repartidas por el Estado. Igualmente la cosa era un monopolio del Estado.

El trabajo artístico de ceramistas, tejedores (principalmente en el Allachuasi) y orfebres lo ejercían unos funcionarios del Estado, mantenidos con los productos de las tierras de los Incas.

b).- La Circulación es la segunda etapa del proceso económico, según Valcárcel. Llamamos circulación al acto de trasladar los productos desde el lugar de producción al de consumo, es decir, al transporte.

El medio de transporte más primitivo del Antiguo Perú fué el propio hombre, más tarde utilizaron las llamas cuya capacidad de carga era muy limitada (de 25 a 30 libras). El sistema vial de los Incas es una de las realizaciones del Tahuantinsuyo más sorprendente de la antigüedad. No solamente era admirable su construcción en una naturaleza física tan accidentada, sino también los servicios de que estaban dotados a lo largo de todo su vasto itinerario. Eran caminos de a pie o para ser recorridos por un animal como la llama que no pre-



cisa de un camino demasiado regular.

c).- La Distribución. El tercer momento del proceso económico es el reparto de los bienes. Cuando el trabajo es en común, como en el caso de los Incas, el disfrute de los bienes debe ser también en común.

Las modalidades del trabajo (necesario y suplementario) y la distribución de las tierras, a que antes hemos aludido, constituyen prácticamente el sistema de reparto en el Imperio de los Incas.

Concurrían al reparto de la producción el Pueblo, El Estado y la Iglesia, como ya hemos indicado previamente. El sistema de producción estaba perfectamente; se sabía a donde iba el fruto del trabajo necesario (a cubrir las necesidades del trabajador) y el del trabajo suplementario (sostenimiento del Estado, la Iglesia, adquisición de semillas, y reservas para casos de emergencia).

Los Incas preferían el sistema de reparto de las tierras al de los frutos. El reparto, por consiguiente, era previo a la producción. La razón era obvia: una mayor motivación y eficacia en la explotación de las tierras y ganados. Con este procedimiento se creaba un clima de superación y competitividad entre las familias.

d).- El Consumo. Es el último momento del proceso económico. En el Tahuantinsuyo no se permitía el derroche, ya hemos dicho, como en las grandes fiestas, que solía haber un consumo superior al ordinario, se compensaba siempre con los ayu

nos que religiosamente le precedían como preparación. En los banquetes públicos (Karakuys) era el Estado o la Iglesia los que asumían el consumo.

En cuanto al repertorio de productos consumibles, era más bien escaso y la producción de algunos de ellos se daban exclusivamente en determinadas zonas, vgr., la papa en clima frío, el maíz en clima templado y la yuca en clima cálido. Lo mismo ocurría en los vestidos, en la costa se fabricaba de algodón y en la sierra de lana, dependía de la materia prima. Otro tanto sucedía con los utensilios que eran de arcilla o de cerámica, dependía de que en tales lugares hubiera materia prima y artesanos.

Por el intercambio, en el que también intervenía el Estado, había posibilidad de conseguir productos de distintas áreas, correspondientes a distintos climas.

F) Caminos, Chasquis, Tambos, Depósitos.

"Asímismo hacía el Inga, que en toda la tierra le hiciesen caminos reales por donde él caminase sólo; y los más eran cercados; y a cada valle o provincia mandaba que hiciese lo que cabía en su pertenencia; y en cada jornada mandó hacer tambos, que son como mesones y que la gente de cada provincia en cuyo término estaban sirviesen en él a los que caminaban. Y también puso chasquis a cuarto de legua, que llaman topo y que estuviesen siempre poblados de indios como correos que llevarsen los mensajes que él mandaba de unas partes a otras.

Asímismo mandó hacer depósitos en cada provincia, que

a él le parecía, y los mandaba bastecer de toda comida y de ropa de hojotas y de todas las demás cosas que son necesarias para la gente de guerra, para cuyo proveimiento tenían dichos depósitos; y para este efecto mandaba que hubiese oficiales - de todos los oficios" (61)

"... quiero, para que se entienda la grandeza de ella, traer a la memoria los dos caminos reales del Inga, que en - ella hay: el uno que pasa por esta costa en todo lo poblado y despoblado de ella, y va hasta cuarenta pies de ancho, con sus tapias cercado por ambas partes los más de él, especialmente - dos leguas siempre antes de entrar en cada valle y otras dos al salir, empedrado por muchas partes y con sombras de muy buena arboleda, y antiguamente las más de frutas.

Otro camino hay de la misma suerte, por la sierra, que dura otro tanto y más que éste de la costa y llanos, muy admirable porque atraviesa grandes sierras y tierras asperísimas; y va también echado, y hace entender a los que caminan por él que, aunque la tierra por donde van es muy áspera ellos siempre - caminan por llano y con facilidad. De cuatro a cuatro de estos dos caminos, en todo lo que ellos duran, había aposentos del Inga, donde los que caminaban se acogían, y en algunas partes de este camino especialmente desde la ciudad del Cuzco, adelante, hacia el estrecho de Magallanes, y provincia de Chile, va señalado en el camino la media legua y la legua; por manera que sin reloj ni otra cuenta sabe el hombre a cada paso - adonde va y lo que ha caminado. (...) (62)

Los caminos de los Incas, según los documentos histó-

ricos servían más a fines militares y administrativos, que económicos. No eran caminos comerciales, ni podían serlo, dada la organización social del Imperio. Su perfección de trazado y su técnica de construcción son notables, unido ésto a un conocimiento profundo de la geografía del país.

Al espléndido sistema de caminos debemos añadir el sistema de puentes colgantes o flotantes, según se trate de ríos de rápido caudal como el Apurímac o lento como el Desaguadero. O también las canastas de mimbre suspendidas sobre el abismo o los huaros y oroyas para el paso de una ribera. Junto a estos magníficos caminos tenemos que citar las sendas de a pié, que unían a unos valles con otros, y establecían una auténtica comunicación social entre los grupos.

El sistema de chasquis o mensajeros constituyó también un acierto admirable en la organización social incaica. Y junto al chasquis, las señales de fuego.

Conocedores profundos de la orografía del país, y de los puntos visibles para la conexión visual de quebrada a quebrada y de valle a valle, las hogueras encendidas en el Cuzco iban transmitiendo la noticia sobre las cumbres andinas hasta llegar a los extremos límites del Imperio.

"Tenía postas en todo su imperio de media en media legua, que no esperaban otra cosa sino su mandato, el cual, en viniendo, a más correr llegaban a la otra posta, y en muy breve tiempo, aunque fuesen quinientas leguas se sabía en las más distintas provincias lo que el Inga mandaba"... (63)

"... Los Incas inventaron las postas, que fué lo mejor

que se pudo pensar ni imaginar; y ésto sólo a Ynca Yupanqui se debe (...) No sólo lo de las postas inventó Inca Yupanqui, que otras cosas grandes hizo, como iremos relatando". (64)

Los chasquis recorrían los caminos en carrera de postas a razón de cuatro millas por chasqui, siendo reemplazado por el otro chasqui, desde antes de llegar a la meta parcial a fin de no disminuir la velocidad durante todo el trayecto. Ainsworth Means dice que, no es exagerado admitir que en la época incaica, el recorrido de Cuzco o Quito fuera de 20 - días de ida y vuelta, ya que la distancia entre ambas es de unas 1000 millas.

Los caminos como hemos visto en los cronistas, estaban provistos de tambos (posadas) y depósitos, prestando un gran servicio a la administración y a los transeuntes.

El Comercio, es un punto muy controvertido aunque - son muchos los cronistas y los comentaristas contemporáneos que hablan de la existencia de un comercio interior y exterior en el Tahuantinsuyo.

"Este inga (Topa Inga) ordenó que hubiese mercaderes que tratasen para se aprovechar de su industria desta manera. Tenía mandado que cuando algún mercader trajese a vender algún oro o plata o piedras preciosas y otras cosas exquisitas. le echasen mano y le preguntasen de donde lo había habido o conseguido, y desta manera daban noticias de las minas y lugares de donde lo habían sacado; y desta manera descubrió grandísima cantidad de minas de oro y plata y colores muy finos". (65)

En cuanto al comercio interior, lo único que podemos

afirmar categóricamente es la existencia del trueque. Semejante intercambio es indudable, ya que existe la palabra chala, que indica, precisamente, permuta o trueque. El trueque, además, ha existido en todos los pueblos primitivos. Pero no basta afirmar la existencia del trueque para deducir la existencia de un comercio interior. Cobo y Santillan afirman que el intercambio -- que, sin duda, existió no tuvo, en absoluto, carácter comercial o de lucro.

Por otra parte, el tipo de economía familiar cerrado -- existente en el Tahuantinsuyo, no daba margen para un comercio interior, ya que cada familia producía lo necesario para su -- subsistencia.

En este mismo sentido dice A. Metraux que "en un Estado agrícola y artesanal (como el incaico) en el que las autoridades limitaban la circulación de personas y bienes, en el que la producción estaba sometida a control del gobernador y que dirigía los excedentes hacia los depósitos públicos, el comercio no habría podido, en el mejor de los casos, superar el nivel de -- trueque. Pero también aquí la realidad es menos simple". (66)

Luis Baudin, en su obra, el Imperio Socialista de los Incas, llevado por su entusiasmo proincaico, llega a suponer la existencia de comercio exterior. "En todo estado socialista, -- dice, todo comercio exterior es comercio del Estado...Así debió ser en Perú, que el Inca obtenía por medio del cambio de ciertos objetos, especialmente de conchas de Centro América". (66b)

Baudin llega a tal suposición, partiendo de un dato -- aislado ofrecido por el cronista Juan de Sámano, que describía

un gran barco de vela que iba a Tumbes hacia el norte y fué - encontrado por el español Ruiz, que exploraba el Pacífico por encargo de Pizarro. El buque llevaba oro, plata, espejos, vasos de cerámica y telas. Otro argumento que se aduce como prueba de la existencia de comercio exterior es el hallazgo de objetos del Perú en zonas lejanas.

Aunque las pruebas aducidas no son suficientes, no obstante, debemos suponer que la actividad comercial del imperio, por restringida que fuera, no podía reducirse al trueque entre poblaciones vecinas. Parece, sin que se pueda afirmar con certeza, que verdaderos comerciantes recorrían largas distancias para traficar con algunos productos. El mismo Emperador Pachacuti, según el testimonio de Sarmiento, que antes hemos citado, habría ordenado que hubiera mercaderes, y si los que traficaban en materias primas como el oro, la plata y las piedras preciosas eran vigilados, no lo sería para entorpecer su comercio, sino simplemente para saber de donde sacaban los productos que portaban.

Como remate de las consideraciones que hemos venido haciendo, sobre la organización económica del Tahuantinsuyo, ofrecemos una síntesis de L. Baudin, sobre el tema que lo aborda desde la perspectiva del socialismo.

Baudin enmarca todo su estudio sobre la economía incaica en un esquema socialista. Distingue, al respecto, el conjunto de disposiciones tradicionales admitidas por los indígenas, de carácter local, y la red de medidas tomadas por los soberanos del Cuzco. Las primeras son anteriores a los Incas y res-

ponden estrechamente a las necesidades geográficas y a las tendencias psicológicas, son obras del medio y del tiempo. Las - segundas son un tinglado improvisado: son obra del hombre.

La infraestructura la constituyen las comunidades agricolas, los ayllus con todo su funcionamiento: tupus, servicio de asistencia, otras posesiones, excedentes del suelo, propiedad del Inca y del Sol, etc...

La superestructura se caracteriza por el dualismo, la aplicación progresiva y la obligación al trabajo.

El dualismo es fundamental: todo el sistema descansa - sobre uno que le da vida: la masa en vía de socialización y la élite en vía de individualización.

El dualismo se continúa en el dominio del espíritu: el Inca, hijo del Sol, es Dios para el pueblo, no lo es para la - élite. La religión era diferente según que se tratara de la masa o de la élite. La primera adoraba al Sol, la segunda invocaba a un ser supremo abstracto, invisible e incognoscible.

La aureola que rodeaba al Inca estaba asegurada por la aplicación del dualismo a la historia. Los amautas enseñaban - la historia verídica contenida en una documentación conservada en Cuzco bajo forma de cuerdas anudadas, pero componían también, con la ayuda de los altos funcionarios una historia oficial expurgada para uso del vulgo y que los postas se encargaban de contar los días de fiesta.

El sistema penal presentaba el mismo doble carácter: las sanciones eran en apariencia más dulces para la élite que para la masa.

La aplicación progresiva se refiere a las medidas de -
lento sometimiento de las poblaciones conquistadas: costumbres,
instituciones, religión, lengua, etc.

La obligación al trabajo de hombres, mujeres y niños. -
El trabajo era considerado no sólo como medio, lo cual es natu-
ral en un país poco fértil, sino como un fin en sí. La pereza -
era un vicio capital severamente reprimido.

Los Incas supieron hacer el trabajo atractivo, sabien-
do aprovechar la fuerza de sus hombres.

El esquema socialista se pone de manifiesto, sobre to-
do, en los mecanismos para equilibrar la oferta (todo lo pro-
ducido por el trabajo obligatorio en las tierras del Inca y -
del Sol y por el tributo de trabajo industrial) y la demanda -
(reducida al mínimo, pues la masa vivía pobremente). Los meca-
nismos para mantener el equilibrio eran:

- Las estadísticas: quipus.
- La administración: vertical, sistema decimal.
- La inmovilización: control de la población, despla-
zamientos por razones de Estado: mitmac.
- Un regulador flotante: dos depósitos y graneros pú-
blicos.
- Los medios de transporte y transmisión: carreteras,-
taupos, chasquis.
- Las sanciones: sistema judicial (67).

N O T A S

- (1). - Levillier, Roberto, "Los Incas", Escuela de Estudios Hispaoamericanos
- (1 a).- Citado por E. Romero en "Hª Económica del Perú". Ed. Sudamericana. Sevilla, 1956, pág. 3 Buenos Aires, 1949, pág. 13.
- (2). - Horkheimer, H. "El Perú Prehispánico", Tomo I, Editorial Cultura Antártica, S.A. Lima-Perú, 1950, pág. 140
- (2 a).- Rouma, Georges, "La civilisation des Incas et leur Communisme Autocratique, Imprimerie Medicale et Scientifique, Bruxelles, 1924.
- (3). - Favre, Henri, "Les Incas", Presses Universitaires de France, (Colección) "que Sais-je", París 1972, pág. 28
- (4). - Idem.
- (5). - Mead, Charles W., "Old civilizations of Inca Land", Cooper Square Publishers, Inc., N. York, 1972 (Originally Published, 1935)
- (6). - Karsten, R., "La Civilisation de l'Empire Inca, Un Etat totalitaire du passé. Traduction de R. Jouan, Payot, París, 1952, págs. 15-17.
- (7). - C. Trole "Los fundamentos Geográficos de la Civilización Andina, y del Imperio Incaico." Rev. de Ibero-Americanistas. Archiv. Berlín, citado por E. Romero en Hª Económica del Perú.
- (7 a).- Levillier, op. cit. pág. 28.
- (8). - Baudin, Louis, "Les Incas du Pérou," Librairie de Medicis, París, 1947.
- (9 y 10). Citados por E. Romero en op. cit. pág. 58-59.
- (10 a).- Baudin, L. "El Imperio Socialista de los Incas, Ediciones Rodas, S.A. 7ª Edic. Madrid, 1973, pág. 118.
- (11). - H. Favre, op. cit. pág. 28
- (12). - Juan de Betanzos, "Suma y narración de los Incas". Cap. XIII, pág. 39 en "Crónicas Peruanas de Interés Indígena", B.A.E. Tomo 209, Madrid 1968.
- (13). - Juan de Santa Cruz Pachacuti, "Antigüedades de este reyno del Perú, Pág. 288, Col. 2. (En tiempos de Manco Capac) en Crónicas Peruanas, op. cit.

- (14). - A. Ballesteros, Hª de América, Tomo I, América Indígena (Pueblos Andinos), Salvat Editores, Barcelona, 1936, pág. 594. s. s.
- (15). - J. Alden Mason, "Las Antiguas Culturas del Perú", Fondo de Cultura Económica, México, 1969. pág. 21.
- (16). - Juan de Santa Cruz Pachacuti, op. cit., Pág. 289, Col. 2
- (17). - Mead, Charles W, op. cit. pág. 24
- (18). - L. Boudin, "Les Incas du Pérou", op. cit. pág. 55
- (19). - Rivero, Mariano E. de, y Tschoudi, Juan Diego de, "Anti-
quites Peruviennes", Imprimerie Centrale de Napoleon
chaix et Cª. Paris, 1859, cap. II, págs. 38 - 48
- (20). - Juan de Santa Cruz Pachacuti, op. cit. pág. 287. Col. 1
- (21). - Idem, pág. 289, Col. 2
- (22). - J. Alden Mason, op. cit. págs. 21 - 22
- (23). - G. Rouma, op. cit. págs. 15 - 16
- (24). - Brundage, Burr Cartwright, "Lords of Cuzco. A History and
Description of the Inca People in their final days, Univ.
of Oklahoma Press, Oklahoma USA, 1967, pág. 263.
- (25). - Cieza de León, "El Señorío de los Incas", Instituto de Es-
tudios Peruanos. Lima, 1967, cap. XXIV, pág. 68.
- (26). - El Jesuita Anónimo, "Relación de las Costumbres Antiguas
de los Naturales del Pirú."
- (27). - Cristóbal de Molina el Almagrista, "Conquista y Población
del Perú en "Crónicas Peruanas..." pág. 73, col. 2
- (28). - Huaman Poma de Ayala, págs. 193 - 234.
- (29). - Hernando de Santillán, "Relación del Origen, Descendencia
Política y Gobierno de los Incas, en Crónicas Peruanas,
op. cit. págs. 105 - 107.
- (30). - Luis E. Valcárcel, "Etnohistoria de Perú, antiguo, Univ.
Nac. Mayor de S. Marcos - Lima, Perú, 1967, pág. 204, ss.
- (31). - Mettraux, Alfred, "Les Incas", Editions du Seuil. L'Impri-
merie Tardy a Bourges, 1962, págs. 55 - 56 - 59.
- (31 a). - "Monographs of the American Ethnological Society",
Nº 4, N. York, 1941.

- (32). - Bram, págs. 41 - 44, citado por J. Aldem Mason, op. cit. pág. 166.
- (33). - L. E. Valcárcel, págs. 121 - 123.
- (34). - Brundage, "Lords of Cuzco"... op. cit. págs. 30 - 34
- (35). - Idem, pág. 30.
- (36). - Idem, pág. 32
- (37). - Idem, pág. 32
- (38). - Cieza de León, op. cit. cap. XXX, pág. 106
- (39). - Karsten, op. cit, pág. 107
- (40). - Luis E. Valcárcel, Etnohistoria... op. cit. pág. 211.
- (40 a).- Nachtigall, Horst, "El Estado Estamental de los Incas Peruanos", América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XXIV, nº 2, México, 1964.
- (41). - Karsten, op. cit. pág. 113
- (42). - Luis E. Valcárcel, "Etnohistoria..." op. cit. pág. 115.
- (43). - Pedro Sarmiento de Gamboa, Hª de los Incas, pág. 132 - 133.
- (44). - "Etnohistoria...", op. cit. pág. 116.
- (45).- Karsten op, cit. pág. 113.
- (46). - Hernando de Santillan, "Relación..." op. cit. par, 10 págs. 105 - 106.
- (47). - Huaman Poma de Ayala, op. cit. pág. 365.
- (47 a). Hernando de Santillan, "Relación..." op. cit. par. 9. pág. 105.
- (48). - Brundage, "Lords of Cuzco", op. cit. págs. 217 - 221
- (49). - H. Favres, op. cit. pág. 7
- (50). - Cristóbal de Molina, "El Cuzqueño", Ritos y Fábulas de los Incas, Edit. Futuro S.R.L. Buenos Aires, 1974, págs 35 - 36.
- (51). - Cieza de León, El Señorío de los Incas, op. cit. Cap. XII.
- (52).- Pedro Sarmiento de Gamboa, op. cit. pág. 46.

- (53). - Brundage, Lords of Cuzco, op. cit. 116.
- (54). - Pedro Sarmiento de Gamboa, op, cit. pág. 45.
- (55). - Huaman Poma de Ayala, op, cit. pág. 46.
- (56). - Luis E, Valcárcel, Etnohistoria... op. cit. pág.91-113
- (57). - Pedro Sarmiento de Gamboa, op. cit, pág. 135.
- (58). - A. Metraux, op. cit. pág. 86 - 87
- (59). - H. Favre, op, cit. pág. 51.
- (60). - A. Metraux, op. cit. pág. 90 - 91.
- (61). - Hernando de Santillan, op. cit. pág. 114 pag. 38 y 39
- (62). - Cristóbal de Molina, el Almagrista, op, cit. págs. 68, col. 2 - 69, col. 1.
- (63). - Cristóbal de Molina, el Almagrista, op. cit. pág. 74. Col. 2
- (64). - Cieza de León, El Señorío de los Incas, op. cit. pág. 71.
- (65). - Pedro Sarmiento de Gamboa, op. cit. pág. 135.
- (66). - A. Metraux, op. cit. pág. 98.
- (66 b).- "El Imperio Socialista de los Incas", 7ª Edición, Ediciones Rodas, S.A., pág. 342.
- (67).- L. Baudin, op. cit. págs. 66 - 111.

CAPITULO II.

II.- Prehistoria e Historia del Incanato.

A) Las culturas Preincaicas. -

Sobre los pueblos primitivos del Perú, el área que ocuparon y la edad de las antiguas culturas no poseemos, hasta la fecha, datos ciertos, sino solamente aproximados.

El P. Bernabé Cobo nos dice, al respecto, que "por haber - carecido de letras los indios, es muy corta la noticia de sus antigüedades que hallamos entre ellos; y si bien los peruanos usaban de ciertos hilos y cordones para conservar la memoria de sus hechos (como adelante veremos) no constaba por esta manera de registros más que lo sucedido desde el tiempo que comenzó el imperio de los Incas con las conquistas que emprendieron y provincias que durante su imperio sujetaron; y aún eso con tan poca distinción y claridad, que ni aún los años que cada rey tuvo el cetro se ha podido colegir de su cuenta". (68).

Hasta fines del s. XIX, existía la creencia de que la única cultura importante que había existido en tierras peruanas era la incaica. Hoy gracias a los grandes descubrimientos arqueológicos y los estudios científicos e históricos llevados a cabo se ha constatado con toda claridad la existencia de importantes culturas preincaicas.

"Sabemos que los incas no reconocían ningún precedente cultural, que se atribuían la creación de la civilización de la cual sólo eran los herederos y que enarbolaban una imagen poco halagadora de sus antepasados". (68 b).

La carencia de escritura en las culturas peruanas, tanto incaicas como preincaicas, hace aún más difícil el conocimiento de esas épocas tan remotas. Sólo a través de la arqueología y la etnografía, tenemos accesos a ese pasado. Hay otras circunstancias que dificultan, aún más, el conocimiento de las culturas preincaicas ; el hecho de que los incas no reconocían ningún antecedente cultural atribuyéndose la creación de la civilización de la que procedían e incluso denigrando a sus ancestros en el sentido de considerarlos nulos y salvajes.

Porras Barrenechea afirma " ... que los Incas no guardaban ningún recuerdo de las tribus conquistadas. Se apropiaron sus descubrimientos culturales, velando con una niebla de incompreensión y de olvido, el devenir histórico de los pueblos preincas... En la lengua Inca, esta época lejana fué designada con el nombre de puru pacha que significa "el tiempo de las poblaciones desiertas o bárbaras". (69).

A través de las crónicas podemos ver reiteradamente al primer Inca revelando a nómadas incultos, desnudos y sin ley los rudimentos de la agricultura, y a su esposa, la reina, enseñando a las mujeres a tejer sus vestidos.

Bernabé Cobo, Juan de Betanzos, Martín de Morúa, Pedro Cieza de León, Sarmiento de Gamboa, además de varias relaciones anónimas, afirmaron la idea de la anarquía y la barbarie preinca. Frente a estos un pequeño grupo de cronistas, Román de Zamora, Blas Varella y el Licenciado Fernando de Montesinos, consideran el Incanato, como el último estadio de una larga evolución. Montesinos hace decir al primero de los reyes: "... las leyes de mi gobierno serán

resucitadas del pasado y no inventadas de nuevo..."(70).

Román Zamora hace referencia a un gobierno primitivo de orden y progreso. Según Montesinos, el único que expuso una Historia Preinca, que parece tuvo como fuente al P. Blas Varela, la Historia del Perú primitivo comenzó por una etapa de confusión de migraciones de tribus ansiosas de encontrar un espacio para vivir, de hombres rudos y primitivos. Esto habría ocurrido algunos siglos antes de J.C. hasta el año 250 de nuestra era.

A continuación siguió una era de grandes progresos culturales. Los pueblos habían logrado dominar el paisaje y producir alimentos, perfeccionar la agricultura. Luego hubo una etapa de luchas entre los de la costa y los de la sierra. Esto habría durado desde el año 275 al 500 después de Cristo.

En la era siguiente se habría advertido un gran florecimiento cultural: palacios, fortalezas, caminos, obras de arte, música, ritual, buen gobierno político, habrían sido las características de esos tiempos, que abarcarían 400 años, desde el 500 al 900 de nuestra era.

El encumbramiento de los pueblos del primitivo Perú fue el comienzo de la decadencia. Los príncipes locales, debilitados por la abundancia y el fausto perdieron su antiguo vigor. Surgieron ambiciones, luchas intestinas, guerras e intrigas. La decadencia fué total desde el año 900 al 1.100 de nuestra era. A esa época se refieren los cronistas, como de behetría, sin gobierno, de caos y de corrupción. Esa etapa oscura y confusa terminó con el advenimiento de los Incas y su brillante trayectoria.

Esta tésis de Montesinos, fué atacada con serias objecio-

nes hasta el punto de ser desdeñada. Riva Agüero la reivindicó . Aunque la obra de Montesinos está propagada de fantasías y no le faltan alguna que otra incongruencia, es indudable que tuvo la - información o la intuición del verdadero proceso histórico del Pe ru, comprobado por las investigaciones arqueológicas y etnológicas.

Hoy sabemos con certeza que las más notables conquistas - del hombre peruano sobre la naturaleza, como la domesticación de especies vegetales, como la papa, la oca, el ají, la coca, el al godón y el maíz, fueron realizadas muchos siglos antes del adveni miento de los Incas. Por lo tanto, la organización social y econó mica del Perú habría sido lograda con mucha anterioridad a la apa rición de la dinastía incaica.

Los restos encontrados en las tumbas preincaicas, el estu dio de las capas arqueológicas y la contribución de la biología y de la etnología han logrado esa nueva etapa en la investigación - del pasado del antiguo Perú.

Dice al respecto, R. Levillier que "así como en Occidente se asignaron por error contagioso, las fuentes exclusivas de la - civilización europea a Grecia y Roma, así en nuestro hemisferio, por la magnificencia de los vestigios y la abundancia de objetos artísticos de Méjico y del Perú, solo hubieron ojos y plumas para los aztecas y los incas. Especialmente a estos últimos otorgose - una posición privilegiada, atribuyéndoseles capacidades que exis tieron de igual manera, cuando no en mayor escala, en otras nacio nes indígenas más antiguas. Por ejemplo, se creyó mucho tiempo que el culto al sol y a la luna; ciertos mitos populares cosmogónicos; la manera de enterrar a los muertos (rodeándolos de vasos de chi-

chas, urnas con yuca, maíz, coca, pucos, mates joyas, instrumentos de su oficio, perros; envolviéndolos en tejidos finos o toscos, - según la clase del difunto, o en redes según los lugares); los tambores y caracoles, flautas, queñas y siringas (antaras); las festividades religiosas; los productos agrícolas; la manera de cultivar los cerros con andanes..., eran modalidades exclusivas de los incas o procedían de ellos, si se descubrían en naciones vecinas....

En Perú la falta de objetividad es mayor. Los cronistas en salzaron la única civilización que ellos supusieron privativa de - los incas. Garcilaso y el P. Varela, hijos de mujeres indígenas, coyuvieron a consolidar ese error"... (71).

"Felizmente, la verdad acallada en los libros, yacía en las tumbas, y las tumbas hablaron. El patrimonio integral peruano, reducido por ignorancia a lo incaico, asoma expulso, gracias a los hallazgos de la ciencia incansable. A medida que se remueven los cementerios, que se examinan las obras de arte, cráneos, industrias - mitos e idiomas de las naciones del litoral, crece en riqueza. En - esa labor de justicia distributiva, de la que emana una ordenación de valores, no aparece una cultura soberbia aislada, sino veinte, - que sólo comienzan a balbucear sus secretos al alzarse de los pozos polvorientos en que estuvieron tantos siglos soterradas... las civilizaciones más pronto conocidas son las que sobreviven a si mismas en los restos visibles de sus pasadas grandezas, por ejemplo : el gran Chimú, Pachacamac, Cuzco, Tiahuanaco..."(72).

Vamos a exponer brevemente las principales culturas preincaicas indicando su ubicación y sus características distintivas fundamentales.

En los Andes peruanos los arqueólogos han descubierto varias culturas, pero son dos: la de Chavin y la de Tiahuanaco, las que destacan por su importancia.

La cultura de Chavin tiene su centro más importante en la cuenca del alto Marañón. Su área de propagación se extiende por el norte en toda la cuenca de ese río hasta los Andes Ecuatorianos; por el éste, hasta la cuenca del Huallaga, por el oeste hasta la costa, en donde se han encontrado notables restos en la zona de Nepeña, Casma y Ancon, y por el Sur hasta la sierra Central. Los restos más importantes se han encontrado en la provincia de Huari, en el Departamento de Ancash, en el lugar llamado Chavin de Huantar, que parece haber sido el centro de tan importante cultura. El arqueólogo peruano Julio C. Tello ha hecho importantes descubrimientos y estudios sobre Chavin.

La cultura de Tiahuanaco que tiene su centro más importante en la meseta del Collao o Titicaca, a 21 Kms al S.E. del lago del mismo nombre, en territorio perteneciente a la República de Bolivia. La presencia en ese lugar de enormes restos de construcciones de piedra, como templos, palacios y fortalezas, y además, el haberse encontrado importantes restos de fina cerámica, llevó a los arqueólogos a afirmar la existencia de esta cultura. El hallazgo posterior de restos de esta cultura de Tiahuanaco en Pucara, y en lugares del Perú Central y norte, parece demostrar que se extendió por gran parte del actual Perú, aunque su centro principal estuvo en la meseta del Titicaca.

En las costas Peruanas tenemos que destacar también, gracias a la ciencia arqueológica, otras dos importantes culturas -

preincaicas: la que se desarrolló en la costa norte y que se conoce con el nombre de Mochica-Chimu, y la que se desarrolló en la costa sur y que se conoce con el nombre de Nasca. Ambas culturas parecen haberse desarrollado en forma independiente pero una y otra tuvieron dos momentos bien marcados en su evolución, y para señalar el periodo más antiguo se le antepone el prefijo proto.

La cultura Mochica-Chimu, tuvo su asiento en la costa del actual Departamento de la Libertad, entre los valles de los ríos Santa, Virú, Moche y Chicama. Esta cultura no logró extenderse por la región Andina; fué puramente costeña. La influencia de esta cultura llegó hasta Piura por el norte, y Paramonga por el Sur. La fortaleza de Paramonga, situada cerca del río Parivilca, fué la frontera sur de Gran Chimú.

Esta cultura, como hemos dicho, pasó por dos periodos en su desarrollo. El primero y más antiguo, es conocido con el nombre de Proto-Chimu, o también Mochica. El segundo período se llama propiamente Chimú: Los Chimús llegaron a constituir una floreciente cultura en los tiempos en que se desarrollaba el Imperio incaico, y el Inca Pachacutec lo conquistó y lo incorporó al imperio en el siglo XV.

La cultura Nasca, en la costa sur, tuvo su asiento en el valle del Río Grande de Nasca y en parte del valle del río Ica. Esta cultura, al igual que la mochica-Chimú pasó por dos momentos: uno primitivo llamado proto-Nasca y otro posterior llamado propiamente Nasca. Esta cultura se extendió por parte de la sierra sur, llegando sus influencias hasta Castrovirreyño y Ayacucho.

Intimamente relacionada con la cultura Nasca, estuvo la cultura que se desarrolló en la Península de Paracas que tuvo como característica poseer un arte textil maravilloso. Los restos de esta cultura de Paracas fueron descubiertos en 1925 por el Dr. Julio C. Tello.

Como hemos dicho previamente, lo que sabemos sobre las culturas preincaicas es debido principalmente, a los restos que nos han dejado y que han sido encontrados por los arqueólogos - en las excavaciones realizadas en diversos lugares del territorio.

Los principales restos hallados son : cerámica, edificios, tejidos, utensilios y objetos de oro y plata.

Todas las culturas preincaicas alcanzaron notable desarrollo en el arte de la cerámica. Consiste este arte en fabricar objetos de barro, principalmente con tierras arcillosas, sometiendo a la acción del fuego y luego embelleciéndolas con el auxilio de la pintura, del dibujo o de la plástica.

Los colores empleados en el embellecimiento de la cerámica llegaron a ser hasta doce, pero los fundamentales eran seis: blanco, negro, ocre amarillo, ocre rojo, rojo indio y plomo.

La manera de embellecer el cerámico, ya sea por medio del color, del dibujo o de la forma, ha dado lugar a los diferentes estilos de la cerámica peruana: estilo Chavin, estilo Tiahuanaco, estilo Moche, estilo Chimú, estilo Nasca.

Los arqueólogos han descubierto también, en sus excavaciones, restos de notables edificios construidos por la raza indígena en la época Preincaica.

Estos restos arquitectónicos unos son de barro y otros de piedra, y presentan como característica, así como también la tienen los edificios incaicos, el de ser de forma piramidal o - de terrazas superpuestas, de no emplear columnas, ni arcos ni bóvedas, y de no presentar en sus muros ni en sus techos, ornamentaciones de ningún género a excepción de las ruinas de Chan-chán que sí presentan estos adornos. Otra característica que presentan los edificios de piedra es que no tienen ninguna sustancia que una los bloques de piedra.

También en lo arquitectónico incide la geografía peruana. Así, en la costa, en donde no llueve y la piedra escasea, se empleó como material de construcción el barro en forma de adobes. Estos adobes son unos de forma redonda, otros de forma cónica y otros de forma rectangular. Los principales restos arquitectónicos de la costa son : La ciudad de Chan-Chán, la huacas del Sol y de la Luna en Moche, la fortaleza de Paramonga, las ruinas de Pachacamac y las necrópolis de Paracas.

En cuanto a la edad de las culturas Preincaicas, Andinas el profesor Tello propone cuatro edades o tipos de civilización, la de los Andes Orientales, Andes Occidentales, del litoral Pacífico y la de los Incas.

La primera civilización tiene como característica en su arte la técnica del grabado que es trasladada a la piedra y el barro, y el aprovechamiento de los recursos naturales de la floresta amazónica. El exponente de esa civilización sería Chavín - en el norte, Paracas en el Centro y Pucará en el Titicaca.

La segunda civilización se desarrolló en los Andes occi

dentales mezclándose sus restos con las de los anteriores. Su característica habría sido la construcción de ciudades en las - más altas cumbres de las montañas del centro y sud andino; selección y domesticación de las plantas alimenticias, domesticación de la llama y la alpaca, aprovechamiento del algodón en la zona central de la costa. Tipos de esa civilización serían Huaylas, Chancos, Collao, Tiahuanaco, al noroeste argentino.

La tercera civilización de la costa del Pacífico corresponde a los valles del litoral marítimo, donde culmina el desarrollo agrícola del antiguo Perú, iniciado en las culturas andinas, de la que son derivaciones.

La cuarta edad corresponde al advenimiento de los Incas, que organizan una formidable estructuración social y política, - pero que es ya la última ola cultural decadente. Los grandes hechos de conquista animal y vegetal de transformación del medio ambiente, habían sido logrados en las etapas preincaicas. Incluso el arte, la cerámica, la escultura, el dibujo, la pintura, había alcanzado en las anteriores etapas extraordinario prestigio.

De acuerdo con los estudios etnológicos y arqueológicos, Spengler, cree que no puede asignarse mas de mil años como edad de las culturas americanas primitivas. (73).

El profesor Tello considera, por su parte, que se puede - calcular un tiempo no menor de cinco siglos del año 800 d. de Jc. a 1.321 para las culturas del litoral del pacífico, cuyo decaimiento empieza con la conquista de la costa por los Incas.

Para la etapa cultural de la civilización de los Andes occidentales, representada por Huaylas, Tello calcula 800 años,

o sea entre el año 800 y el año 0 de la era cristiana.

Y, finalmente, para la más remota civilización, la de los Andes Orientales, que logró las primeras etapas de domesticación, de productos vegetales y creó las bases de la economía hortícola, comenzando por el cultivo rudimentario de azada, el profesor Tello le asigna 100 años antes de J.C.

Ofrecemos como término de este capítulo una síntesis del punto de vista de Luis E. Valcárcel sobre la cultura del antiguo Perú. (74).

Valcárcel a través de su estudio defiende la tesis de la unidad de cultura peruana "no obstante las múltiples variedades - que presenta el mapa arqueológico del Perú, los distintos estilos de cada valle, existe, sin embargo, esa unidad".(75)

Dentro de esa unidad de la cultura del Perú, Valcárcel - distingue las siguientes épocas:

- 1.- Epoca Preagrícola : pescadores, recolectores, nómadas
- 2.- Epoca de la Agricultura incipiente: seminómadas, permanece en un lugar hasta que recogen la cosecha.
- 3.- Epoca de la Agricultura avanzada que subdivide en:
 - a.- Epoca Neo-Andina, periodo reciente que termina cuando el Perú es descubierto por los españoles.
 - b.- Epoca Media o Meso-Andina, la inmediatamente anterior a los Incas.
 - c.- Epoca Antigua o Paleoandina, la más remota.

En la primera etapa preagrícola, la organización política se reduce a grupos de veinte o treinta familias vagando en bandas o clanes, con un jefe temporal para la caza o la guerra.

En el periodo de la Agricultura Incipiente, hay ya alguna estabilidad y algunas normas de convivencia, una incipiente organización política: un jefe estable experimentado, el anciano (cu-raca, el mayor) y un jefe guerrero, el sinchi. La agrupación es mayor, son reuniones de varios clanes y bandas, estamos en presencia de la Tribu, entre 500 y 1.000 hombres.

Cuando se llegó al periodo sedentario de la Agricultura - Avanzada o la Alta cultura encontramos una organización política más compleja, con jefes locales de la comunidad o aldea y jefes regionales, jefes de tribus. Hay confederaciones de tribus con sus respectivos jefes.

Y por último, cuando se forma el Imperio hay un Jefe de Jefes, un soberano supremo, el Capac-Inca o supremo señor. El territorio común y su explotación conjunta determina la formación de grupos sociales constituidos por un número importante de individuos; "así aparece la comunidad agraria, lo que en el Perú llamamos Ayllu o comunidad indígena". (76).

De la época Paleo-Andina son representativas dos culturas: Tiahuanaco y Chavín. En la Meso-Andina, una vez disuelta la cultura Tiahuanaco, encontramos cinco grupos que se destacan: en la costa encontramos el Chimú, que viene desde la parte más septentrional hasta las cercanías de Lima. Enseguida otro grupo importante, guerrero, el de los chinchas, desde el actual departamento de Ica quizás hasta Chile. Se puede decir que entre estas dos naciones - dominaron toda la costa del Perú. En la sierra tenemos los Collas, que forman una confederación que dominan toda la región del Altiplano y aun los valles altos; los chancas ocupaban parte de Ampu-

rimac, provincia de Andahuaylas, Ayacucho, Huancavélica y parte de la costa de Ica, cabeceras del valle de Pisco. Los Incas cuya original zona de poblamiento fué de Cusco y Apurímac.

Valcárcel recoge el cuadro de secuencias de Uhle:

- V.- Imperio Incaico: legendario, histórico, dividido.
- IV.- Estilos Epigonales (Tiahuanacoides)
- III.- Cultura Tiahuanaco.
- II.- Cultura Proto-Chimú y Proto-Nasca.
- I.- Pescadores primitivos.

Valcárcel presenta también otros cuadros o esquemas de - periodificación en general y por zonas, así como un mapa que localiza geográficamente las diversas culturas.

Hace después un estudio de las áreas de desarrollo de la Alta Cultura Peruana. Distingue un área co-tradicional o central y otras áreas de desarrollo al norte y al sur de ella. En estas - áreas introduce una primera distinción o división : la costa, por un lado, y la sierra, por otro.

"Evidentemente existe una diferencia entre los restos ar queológicos que se encuentran en la costa y aquellos de la sierra. Todas las muestras del Arte Mochica, Chimú o Nasca son muestras - que solamente se encuentran en los respectivos valles del litoral, son desarrollos casi autónomos. En cambio, si observamos lo que - ocurre con los testimonios arqueológicos de la sierra veremos que se han producido desarrollos culturales como Tiahuanaco, Chavín, - Huari, etc., que han tenido sus propios centros y se han difundido no sólo por la sierra, sino también por la costa; vemos restos de evidente estilo Chavín en Ancon, Supe, etc...; Restos de estilo -

Tiahuanaco en toda la costa y luego el indudable estilo incaico en toda la sierra y costa. Por lo tanto, los desarrollos culturales de la sierra tuvieron la particularidad de extenderse e ir cubriendo el territorio en diversas épocas. No ha ocurrido lo inverso" (77).

Distingue después Valcárcel los desarrollos culturales realizados en los grandes valles, los pequeños valles de la costa y en el altiplano: Grandes Valles: Urubamba, Mantaro, Huallaga, Callejón de Huaylas, Marañón, Cajamarca; Valles de la costa: de Piura, de Pisco, de Nasca, etc... Dos grandes altiplanos el de Junín y el de Collas o Titicaca.

Además presenta un cuadro interesante de áreas geoculturales según Bennet y Bird.

En cuanto al origen y unidad de la Cultura Antigua Peruana, Valcárcel afirma: "Fundamentalmente la cultura compleja en el Perú se produce por la unión y contacto de dos grandes agrupaciones: la de los pueblos de clima tropical del mundo amazónico y la de los pueblos de clima frío del mundo andino. Mundo Andino más Mundo Amazónico igual a alta cultura o Civilización peruana. Si examinamos las bases económicas de ambos mundos, encontramos que realmente se ha producido la fusión. Tenemos por ejemplo que el mundo tropical amazónico consigue para el hombre la experiencia extraordinaria del cultivo o domesticación de plantas de gran importancia para la alimentación como con el maíz, la yuca, la batata o canota, el maní, el frijol, el tomate, el ají, etc... Mientras que, por otro lado, las experiencias del mundo andino dieron por resultado un beneficio que iba a ser común a todos los hombres en la enorme extensión del territorio de la Cultura Peruana Anti-

gua, el descubrimiento o domesticación de la papa, cañihua, quí-
nua, olluco, oca, etc., alimento de gran virtud nutritiva. Es-
tos grupos seguramente llegan a juntarse en una zona intermedia,
porque no se puede imaginar que el hombre del altiplanicie fue-
se a unirse al amazónico en la selva misma o que el amazónico -
llegara hasta el Titicaca. Lo más verosímil, en un terreno de -
hipótesis, es que fueron los unos bajando y los otros subiendo
lentamente, aclimatándose poco a poco, hasta llegar a un clima
templado que se da en nuestros valles medios que corrientemente
llamamos "Quebradas". (78)

Nuestro autor defiende una Alta Cultura Peruana unitaria
y la defiende mediante una serie de rasgos generales:

- En el alimento: ocho o diez productos básicos.
- En el vestido: un vestido universal compuesto siempre
por una túnica hasta las rodillas, un manto, sandalias, ojota o
usuta.

Solamente el llauto, tocado que consiste en un cordón de
lana de diversos colores, era propio de cada pueblo.

- En la habitación también se percibe esta unidad a pe-
sar de la variedad de tipos arquitectónicos.

- En el orden social: todos estos pueblos se han consti-
tuido a base de verdaderas unidades sociales mínimas que se cono-
cen en los idiomas quéchua y aymara con el nombre de Ayllu, comu-
nidad, que en la terminología sociológica podría llamarse clan,
gens.

- En el orden religioso: tenían un Dios común, la huaca.
Las Pacarinas, eran los lugares de origen del grupo, de donde -

había surgido la comunidad o de donde habían salido los progenitores o primeros padres. Otro vínculo común era el conjunto de prácticas y creencias de índole mágica y una serie de mitos propios.

De entre todos los rasgos citados, exponentes de la unidad cultural del Antiguo Perú, Valcárcel destaca el Ayllu.

"El ayllu fué, pues, la célula común a costa y sierra.

(...)

La Alta Cultura Peruana tiene así, como nota característica de su unidad esta comunidad o formación social, tan resistente, que si fué anterior al Imperio de los Incas, se conservó y perfeccionó durante el Imperio, siguió conservándose a través del dominio español y subsiste aún todavía en nuestras llamadas comunidades indígenas". (79)

Riva Agüero nos ofrece un estudio interesante sobre la - civilización tradicional peruana en la época prehispánica (79 b)

B) Origen del incanato.

Dice Ibarra Grasso, "... que la historia incaica ha sido falsificada por los mismos Incas (más concretamente por el noveno de ellos, Pachacutec) con objeto de borrar la existencia de una - anterior subyugación, una dependencia del Reino Aimara de Hatun-Colla". (79 c).

El origen de todo pueblo se pierde en el mito y la leyenda. Los cronistas no son acordes cuando relatan el Mito de Manco Capac y los orígenes del incanato. Posiblemente Marco-Capac - sea un personaje puramente mitológico, inventado con posterioridad para otorgar carácter sobrenatural a su hijo Sinchi Roca, per

sonaje semihistórico y propiamente el fundador del Imperio Incaico.

Sin entrar en la polémica sobre las distintas versiones del mito, nos limitamos a exponer una síntesis de la versión más conocida.

En las proximidades del Cuzco, en un lugar llamado Pacari Tampu (Posada de la Aurora), se alza una colina a la que se le dá el nombre de Tampu-Toco (Posada con nicho) en la que había tres aberturas. De estas tres aberturas surgieron los fundadores del Imperio. De otros agujeros laterales salieron los antecesores de los Ayllus incaicos y del orificio central, el mayor de todos, emergió Manco Capac, con sus hermanos y hermanas. Los tres hermanos de Manco se llamaban Ayar Auca, Ayar Cachi y Ayar Uchu; y las cuatro hermanas Mama Ocello, Mama Huaco, Mama Cora y Mama Raua; al propio Manco Capac se le conocía entonces con el nombre de Ayar Manco.

Los ocho asumieron la dirección de los diez Ayllus que habían salido de las aberturas de los lados, y los condujeron al valle del Cuzco. El éxodo duró varios años y durante el mismo nació Sinchi Roca, hijo de Capac y de su hermana mayor Mama Ocello.

Manco Capac logró librarse en ruta de sus tres hermanos. Cachi tenía atemorizados a los otros hermanos. Trepó a la colina de Huanacauri y desde allí lanzó piedras con honda, con tal fuerza que formó nuevos barrancos. Sus hermanos lo enviaron entonces al lugar de donde había salido para que buscara la llama sagrada; tras él fué otro hombre para ayudarlo y después encerrarlo en la abertura dentro de la cual se supone que todavía está. Uchu se -

quedó en Huanacauri donde se convirtió en la huaca de piedra - para proteger esta ciudad. Con todo ello Manco Capac quedó sólo.

Manco y sus hermanas siguieron adelante hasta el valle del Cuzco, donde probaron la tierra con un bastón de oro y al descubrir tierra fértil en las cercanías de Cuzco se establecieron allí. El valle estaba habitado, pero los Incas, pueblo elegido del Sol, necesitaban aquellas tierras donde había maíz y llanas, expulsando a las pequeñas tribus de aquella región. Manco y sus hermanas construyeron entonces las primeras casas en lugar donde más tarde se alzó el Coricancha, el templo del Sol.

Según Montesinos, siglos antes del advenimiento de los Incas existieron las dinastías quéchuas de los Pirhuas y de los Amautas. Encontrándose en guerra ambas dinastías hubo grandes invasiones bárbaras procedentes de las selvas. Los bárbaros llegaron hasta el Titicaca y destruyeron la ciudad de Tiahuanacu, donde murió Yupanqui, su rey. Los supervivientes huyeron con el cadáver de Yupanqui y se refugiaron en Tampusocco, donde tuvo origen Manco Capac. Además de Tiahuanaco, los bárbaros destruyeron tres ciudades. La cultura andina fué destruída. Sobrevino entonces, una época de decadencia y barbarie. Unos cuantos Ayllus de refugiados quéchuas con los Amautas lograron sobrevivir y gracias a ellos se conservó lo mejor de la cultura antigua. Construyeron fortalezas en las montañas del valle del Urubamba en el Cuzco. Su capital fué Paccari-Tampu y su templo el Tampusocco.

Según Sarmiento de Gamboa, de ese lugar (Tampu-tocco) salieron siglos más tarde los hermanos Ayar dando origen al Inca--nato.

Dice Max Uhle que "la tarea de esclarecer los orígenes de los Incas presenta dificultades extraordinarias. Una de éstas es el obstáculo de su propia tradición, cuyo carácter elaborado, en parte místico, en parte fantástico, es capaz de confundir al investigador y hacerle buscar el origen histórico de los Incas hacia donde podría ser explicado suficientemente. Otra dificultad, consiste en el tipo singular de muchos detalles de la civilización de los Incas, si la comparamos con todas las demás que la precedieron; otra en la forma elaborada por ella - en los recuerdos de la historia, que puede hacer creer al investigador que los Incas han sido en verdad una raza superior y de índole diferente de la de sus predecesores que nos dejaron sólo un número de artefactos para la reconstrucción de su historia; otra en la vastísima extensión de la lengua del Cuzco, hoy difundida por todo el Perú y los países vecinos, que, considerada como original, seduce al investigador a figurarse teorías extravagantes sobre el origen y actos posteriores de los Incas.

Resultados de estas condiciones... son esa multitud de teorías que se han formado para explicar el origen de los Incas (80)

Hiram Bingham nos ofrece datos interesantes sobre el origen del Incanato (80 b)

Según la versión histórica de Sarmiento de Gamboa, de Bernabé Cobo y de otros cronistas, durante el reinado de los primeros ocho Emperadores Incas (desde Manco Capac hasta Vimacocha) los incas no extendieron su dominio más allá de la región inmediata al Cuzco. Parece que en esta época, los Incas sólo

eran una tribu de las existentes en esta región. Los grupos más importantes que poblaban esta región eran: Los Collas o Aymará, que habitaban originariamente la zona al Sur del Cuzco; sobre todo en la meseta del Collao o Titicaca; los quéchuas, pertenecientes a la raza que fundó el Imperio y que ocupaban preferentemente desde la zona del Cuzco hacia el Norte, y los Yngas, que habitaban en la región de la costa.

La zona del Cuzco, en la zona del Vilcanota, fué el lugar originario de los Incas. Allí se formó el Imperio. Cuzco - fué su capital. Los Incas que se creían el pueblo escogido por sus dioses para dominar el mundo, creían que el Cuzco (ombligo) estaba situado en el centro del mismo y por eso dicha capital - fué el núcleo en torno al cual se desenvolvía la vida del Imperio. Del Cuzco partían caminos, hacia las cuatro zonas en que se dividió el Tahuantinsuyo.

Teniendo por Centro el Cuzco, los Incas dividieron su Imperio, siguiendo la dirección de los cuatro puntos cardinales, en cuatro suyos (regiones). La unión de los cuatro suyos formaba el TAWANTINSUYO. Los suyos eran los siguientes :

Collayuso, al sur-éste del Cuzco, comprendía la región más grande del Imperio y a la vez menos poblada. Comenzaba en Urcos, al sur de la Ciudad Imperial y penetraba en la región de la meseta del Collao o Titicaca, y luego por la costa se extendía desde el sur de Arequipa hasta el Sur de Chile.

Contisuyo, comenzaba al sur-oeste del Cuzco y se extendía hasta la región de la costa, entre los valles de Ica y Quilca.

Chinchaysuyo, comenzaba al noroeste del Cuzco y se extendía por Ayacucho e Ica hasta el confín Norte del Imperio - que era el río Ancasmayo en las inmediaciones del nudo de Pasto.

Antisuyo, que comenzaba al noreste de la ciudad Imperial y se extendía hasta los comienzos de la selva amazónica, región a la cual los Incas nunca pudieron conquistar a pesar de sus múltiples intentos para conseguirlo. Comprendía hasta - las cabecezas de los ríos Madre de Dios y del Paucartambo y - cuenca del Apurímac.

Desde que se fundó el Imperio en el siglo XI, hasta - comienzos del siglo XVI en que el Tahuantinsuyo fué conquistado por los españoles, 14 fueron los Incas que lo gobernaron. La lista o relación de estos emperadores peruanos se conocen - con el nombre de Capac-Cuna.

Estos 14 Incas correspondieron a dos dinastías, excepto el último de ellos. La primera dinastía se denomina de los - Urín Cusco, que en quéchua quiere decir pobladores de la parte baja; la segunda dinastía se denominó de los Hanan Cusco que - quiere decir pobladores de la parte alta. Estos Incas fueron - los siguientes:

Dinastía de los Urín Cusco:

- 1.- Manco Capac
- 2.- Sinchi Roca
- 3.- Lloque Yupanqui
- 4.- Maita Capac
- 5.- Capac Yupanqui

Dinastía de los Manan Cuzcos

- 6.- Inca Roca
- 7.- Yahuar Huaca
- 8.- Wiracocha
- 9.- Pachacutec.
- 10.- Amuru Yupanqui
- 11.- Tupac Inca Yupanqui
- 12.- Huayna Capac
- 13.- Huascar

El 14 Inca sería Atahualpa, que no perteneció a ninguna de estas dinastías.

El Imperio de los Incas fundado por Manco Capac abarcaba en sus comienzos sólo la zona del Cuzco. Los Incas que gobernaron el Imperio después de Manco Capac fueron ensanchando sus límites, hasta que a principios del siglo XVI, con el reinado del Inca Huayna Capac, el Imperio llegó a comprender la enorme extensión desde el Nudo de Pasto hasta el río Mañala. En este proceso de crecimiento y expansión, el Imperio de los Incas, pasó por tres periodos que fueron los siguientes:

1.- Periodos de los comienzos que corresponde al reinado de los tres primeros Incas: Manco Capac, Sinchi Roca y Lloqui Yupanqui.

2.- Período de la expansión que corresponde al reinado de los cinco siguientes: Mayta Capac, Capac Yupanqui, Inca Roca, Yahuar Huaca y Wiracocha.

3.- Período del apogeo o grandes conquistas que corres-

ponde a los cuatro Incas siguientes : Pachacutec, Amaru Yupanqui, Tupac Inca Yupanqui y Huayna Capac.

Los dos últimos, Huascar y Atahualpa, corresponden al fin del Imperio.

Durante el período de los comienzos, los Incas lograron someter a los pueblos del actual Departamento del Cuzco, llegando por el Oeste hasta el río Apurímac y por el SE. hasta el Nudo de Vilcanota.

En el segundo período los Incas avanzaron más allá de la zona aledaña del Cuzco y sometieron a dos pueblos importantes: los Collas y los Chancas.

Es el Inca Mayta Capac el primero en llevar las conquistas a la meseta del Titicaca. Mayta Capac venció a los Collas o Aymaras, y luego inició las conquistas hacia el sur, hacia los valles de Arequipa y Moquegua, y trató de atravesar el río Apurímac e iniciar la conquista de los feroces Chancas que habitaban en la región de Andahuaylas, sin conseguirlo. Sus sucesores, Capac Yupanqui e Inca Roca, no realizaron ninguna conquista importante dedicándose a consolidar la autoridad del Imperio en los territorios conquistados.

El séptimo Inca, Yahuar Huaca extendió la conquista de sus antecesores y llegó a someter la parte de la actual Bolivia. Durante el reinado de este Inca el Imperio pasó por un gran peligro. Los feroces Chancas, que habitaban al otro lado de río Apurímac, invadieron el Cuzco, para acabar con el naciente Imperio que amenazaba conquistarlos. Yahuar Huaca, atemorizado por esta invasión, abandonó el Cuzco que fué ocupado por los Chancas. Fue

entonces cuando uno de los hijos menores del Inca, el príncipe Ripac Yupanqui, tomó la defensa de la ciudad Imperial y después de una memorable y sangrienta batalla logró derrotar a los chancas. Fué entonces cuando uno de los hijos menores del Inca, el príncipe Ripac Yupanqui, tomó la defensa de la ciudad Imperial y después de una memorable y sangrienta batalla logró derrotar a los chancas. Como consecuencia de esta victoria fué elevado al trono con el nombre de Wiracocha. Este Inca extendió sus conquistas hacia la sierra Central, y luego por el sureste dominó más allá de la meseta del Titicaca.

El reinado del noveno Inca, Pachacutec, fué uno de los más brillantes del Imperio. No sólo se distinguió por haber incorporado a sus dominios numerosos pueblos y ensanchando considerablemente sus límites, sino que organizó la vida interior del Imperio.

Por la región del Collasuyo, Pachacutec extendió sus conquistas hasta los confines de la actual Bolivia, y luego penetró a territorio argentino en el Tucumán, mientras que por la costa llegaba hasta el sur de Tarapacá. Por el Chinchayuyo, Pachacutec conquistó la región del llamado reino de los Chinchas en la costa Central, y luego avanzó hasta incorporar a su Imperio toda la sierra norte del Perú, llegando hasta la región de los Chachapoyas. Por la costa norte conquistó el Reino de Gran Chimú, que desde entonces quedó incorporado a los dominios del Imperio. Además el Inca Pachacutec condujo sus armas vencedoras hasta los comienzos de la actual región del Ecuador.

Después de realizar estas brillantes conquistas, Pacha-

cutec se dedicó a organizar mejor su imperio, realizando una serie de reformas que cambiaron la organización social del mismo. Se dedicó a embellecer el Cuzco, reedificando el templo del Sol y construyendo nuevos edificios en la ciudad.

Tras de un largo y brillante reinado le sucedió su hijo Amaru Yupanqui, que tuvo un gobierno desastroso. La Peste y hambre asolaron el Imperio. Una campaña emprendida para ampliar los límites del Imperio al sur de Tarapacá tuvo resultados calamitosos, y otra enviada a la selva, y que llegó a la cabecera del río Madre de Dios, dió lugar también a muchas penalidades y fracasos. Por otro lado, Amaru Yupanqui fué obligado a abdicar en favor de su hermano Tupac Yupanqui.

Tupac Yupanqui, fué otro de los grandes gobernadores del Imperio. Incorporó a sus dominios el reino de Quito, a cuyos comienzos había llegado su padre Pachacutec.

Se dice que para la conquista de la región del actual Ecuador, dominado por las tribus salvajes de Caras y Cañaris, Tupac Yupanqui organizó una fuerte expedición de doscientos cincuenta mil hombres y después de varias batallas, la principal de las cuales fué la del Latacunga logró vencer a los Caras. Fundó luego la ciudad de Quito, con mitimaes, quéchuas y orejones.

Otra gran conquista de Tupac Yupanqui fué el reino de Chile. Su padre había llegado sólo a la región de Tarapacá, él logró dominar a los fieros y salvajes araucanos e incorporar a esas regiones a su Imperio hasta el río Maule. Con Tupac Yupanqui, pues, el Imperio llega por el sur a su mayor extensión. También tuvo que realizar expediciones a Tucumán con el objeto de -

consolidar aquellas conquistas.

Bajo el reinado de este Inca se mejoró notablemente la administración del Imperio. Correspondiendo a esta prosperidad general, el Gobierno de Tupac Yupanqui, se distinguió por la realización de construcciones suntuosas que llevó a cabo en el Cuzco y otros lugares. Adelantó mucho la construcción de la fortaleza de Sacsahuaman, igualmente iniciada por su padre. Terminó la reedificación del Templo del Sol, o Coricancha, iniciada por su padre. Construyó varios palacios en el Cuzco, en la ciudad de Huaranuco recientemente fundada y en Quito.

Fué tenido como el mejor de los Incas, siendo más querido por su pueblo que Pachacutec. Sus vasallos le dieron el nombre de Tupac Yaya (padre resplandeciente) en señal de pleitesía. Le sucedió su hijo Tito Cusi Huallpa, quien tomó el nombre de - Huayna Capac.

Huayna Capac fué el último gran Inca. Su gobierno demostró que el Imperio entraba en la etapa de iniciación de la decadencia. Tuvo que hacer frente a numerosas sublevaciones ocurridas en Chile, el Tucumán y la región de Chachapoyas, las que fueron vencidas. Ocurrió también en su gobierno una gran sublevación de los indios de Quito. A combatirla fué personalmente el monarca al mando de unos doscientos mil indios. Logró dominar la sublevación, y luego sus armas vencedoras penetraron en la región.

A sus oídos llegaron entonces noticias de la aparición de los hombres blancos en tierras del norte. Estando el Inca en Quito, una peste desconocida que diezmaba la población le atacó

pareciendo casi súbitamente. A su muerte le sucedió en el Gobierno su hijo Huascar, pero otro de sus hijos entró en violenta disputa con Huascar por el dominio del Imperio (Atahualpa). En esos momentos llegó Pizarro.

Como final de este brevísimo bosquejo histórico de los emperadores Incas, ofrecemos una tabla cronológica del Imperio Incaico según Luis Baudín :

Siglo XI (?) Reinado de Manco Capac.

Siglo XII (?) Reinado de Sinchi Roca.

Siglo XII finales o comienzos del XIII, reinado de Lloqui Yupanqui.

Siglo XIII, reinado de Maita Capac.

Siglo XIII, reinado de Capac Yupanqui.

Comienzos del siglo XIV, reinado de Inca Roca.

Siglo XIV, reinado de Yahuar Huaca.

Siglo XIV, reinado de Wiracocha.

Comienzos del siglo XV, reinado de Pachacutec.

Siglo XV, reinado de Amaru Yupanqui (Breve reinado no considerado por Baudin).

Segunda mitad del siglo XV hasta 1.485, más o menos. Reinado de Tupac Yupanqui.

De 1.485 más o menos hasta 1.525, reinado de Huayna Capac.

De 1.525 a 1.532. Huascar y Atahualpa luchan por el dominio del Imperio.

De los trece Emperadores, antes citados, los ocho primeros fueron locales y de poca importancia. Acerca de ellos se po--

seen muy pocos datos históricos que sean fidedignos. El primero Manco Capac, fué un personaje casi mitológico que se supone - existió hacia 1.200 d.C. La historia Inca comienza realmente - con la subida al trono del Gran Emperador Pachacutec el noveno en la sucesión. Se cree que este acontecimiento tuvo lugar en - 1.438 d.C. fecha que parece ser, es bastante correcta. Con Pachacutec, como hemos visto, empezó la gran expansión del Imperio.

La muerte de Viracocha Inca, marca la terminación del - período de la era legendaria de la historia de los Incas. Hasta esta época los diversos cronistas están en notable desacuerdo, - hay pocos detalles que puedan considerarse incontrovertibles, y es muy difícil garantizar la realidad de los hechos. A partir del advenimiento del Emperador Pachacutec, todas las principales autoridades, dignas de crédito, están virtualmente de acuerdo.

Para Pedro Sarmiento de Gamboa, el Incanato comienza propiamente con Viracocha Inca: "Luego que el Viracocha le apareció en Urcos, vino al Cuzco, y concebió en si el empezar a conquistar y tiranizar los alrededores del Cuzco. Porque es de saber, - que, aunque su padre y su abuelo, habían conquistado y robado los pueblos que son dichos, como no atendían más que a robar y derramar sangre, no ponían guarniciones en los pueblos que sujetaban, y así, en viendo la suya, o por muerte del inga que los había - vencido, luego tornaba a procurar su libertad, y para ellos tomaban las armas y se alzaban. Y así esta es la causa que decimos - que un pueblo fue sujetado por diferentes ingas, como de Mohina y Piragua, que aunque fueron derrotados y sujetados por Inga Ro ca, también los oprimió Yahuar Guaca y consiguiente Viracocha y

su hijo Inga Yupanqui. Y era tanto lo que cada pueblo pugnaba por su libertad, con sus cinchis y sin ellos, queste procuraba sujetar a aquel y el otro al otro, especialmente en el tiempo de los ingas, que aún dentro del mismo Cuzco los de un arrabal llamado Carnenga, traían guerra con los de otro arrabal, llamado Cayacoche. Y así se ha de entender, que puesto que los siete ingas predecesores de Viracocha Inga, aunque por el poder que tenían de los Ayllus, tenían temORIZADOS a los del Cuzco y algunos de los muy cercanos del Cuzco, no les duraba más el servirlos - de cuanto les tenían la lanza encima, porque al momento que podían, se acogían a las armas, apellidando libertad; la cual aunque con gran riesgo y muertes, sustentaron, aun los de dentro - del Cuzco, hasta el tiempo del Viracocha". (81).

Según el cómputo de los quipucamayos, el imperio había durado 473 años, distribuidos entre los doce Incas que se sucedieron desde Manco Capac hasta Huayna Capac, inclusive.

Las informaciones de Vaca de Castro (816) son claro exponente de la escrupulosidad con que los quipucamayos recogían - todos los datos importantes de cada Inca"... los que trujieron - ante Vaca de Castro pidieron término para alistar sus quipus y - se les dieron y en parte cada uno de por sí, apartados los unos de los otros, por ver si conformaban los unos con los otros en las cuentas que cada uno daba. Dieron este cargo a personas de - mucha curiosidad e interpretación de Pedro Escalante, indio ladino en lengua castellana... con asistencia de Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín, personas que sabían muy bien la lengua general de este reino, las cuales iban escribiendo lo que por los

quipus iban declarando... Por las cuentas que los quipos que es tos contadores daban era desde el día que nacía el Ina, y del tiempo, años y edad en que tomaban la posesión del señorío y la edad que tenía al tiempo que lo tomaba cada uno de ellos y los años que reinaba hasta su fin y muerte y entraba otro sucesor - en la misma cuenta, así sucesivamente desde el primer Ina que fué Manco Capac hasta el postrero que fue Uascar Ina; y éste - por la cuenta no se halló que había señoreado más de dos años - cuatro meses, que luego lo mataron".

Por último, y brevemente tenemos que hacer alusión a la influencia cultural del Imperio Incaico en América.

Podemos decir que los Incas culturizaron no sólo a todos los pueblos que cayeron bajo su dominio, sino que ejercieron tan bién su influencia sobre gran parte de los pueblos del continente americano. Si la obra conquistadora de los Incas fué detenida en el Ancasmayo, el Maule, el Tucumán y la selva amazónica, su - influencia cultural traspasó estas barreras.

A través de los araucanos, los Incas ejercieron su influencia cultural sobre las pampas argentinas, a través de los arawacs, influenciarnos sobre las selvas amazónicas. Y por medio de los - Chibchas ejercieron su influencia sobre Centroamérica y Méjico. Esta realidad está hoy suficientemente probada por los hallazgos arqueológicos de innegable factura incaica al sur de Maule; en - la pampa argentina, en la selva amazónica, en el territorio Colonbiano y aun en Centroamérica y Méjico.

Hemos dicho anteriormente que los Incas fueron un pueblo conquistador pero no despótico ni sanguinario. No esclavizaban a

a los pueblos que conquistaban, sino que lo culturizaban.

Una vez incorporado al Imperio el pueblo conquistado, - los Incas siguieron una política distinta a la empleada por otros pueblos dominadores del mundo.

Mientras los pueblos del antiguo Oriente, por ejemplo, - trataban de destruir totalmente al pueblo vencido y sometían a - los habitantes conquistados a la esclavitud, los Incas, por el - contrario, respetaban las costumbres del pueblo vencido, y sus - habitantes pasaban a formar parte del Imperio con iguales derechos que los demás, siempre y cuando vivieran de manera pacífica, porque si se rebelaban contra el Inca, éste mandaba darles muerte y hacer tambores con la piel del cuerpo de los jefes rebeldes.

Los Incas respetaban a los jefes del pueblo vencido, pero por encima de ellos imponían su propia autoridad. Respetaban el - culto religioso que el pueblo conquistado tenía y les permitía seguir adorando a sus propios dioses, pero sobre ellos imponía el - culto al Sol. Permitía que siguieran hablando su propia lengua, - pero les obligaban a que aprendieran el quéchua, la lengua oficial del Imperio. Respetaban igualmente los Incas las técnicas propias del pueblo vencido, pero les mandaban a los Mitimaes para que les enseñaran las técnicas y la cultura del Imperio: les enseñaban el tejido, la agricultura, la cerámica, etc. Para que éstos pueblos no siguieran viviendo aislados del resto del Imperio, los Incas - mandaban construir caminos y así eran puestos en relación con el resto de Tahuantinsuyo. Finalmente, el pueblo conquistado quedaba incorporado al sistema económico de propiedad comunitaria del Imperio Incaico y a su organización administrativa.

- 95 -

Para este sistema político, sin duda inteligente, los Incas establecieron la unidad política, la unidad religiosa, la unidad lingüística, la unidad económica y social y la unidad por la comunicación vial entre todos los habitantes del Imperio.

N O T A S

- (68).- P. Bernabé Cobo "Obras de..." II. B.A.E. Tomo 92, Madrid, 1956, Lib. 12, cap. 1, pág. 56.
- (68 b). Sejourne, Laurette, "Antiguas Culturas Precolombinas", América Latina, Historia Universal siglo XXI, vol. 21, siglo XXI, México-España, Madrid, 1972, págs. 193-194.
- (69).- Porras Barrenechea, Raul, "Fuentes Históricas Peruanas" Mejia Baca y Villanueva, Lima, 1955, pág. 145.
- (70).- Fernando de Montesinos, "Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú: Rev. del Museo e Inst. Arqueol. (Univ Nacional de Cuzco) vol. 10-1957, núm. 16-17, pág. 69.
- (71).- R. Levillier, "Nueva Crónica de la Conquista del Tucu--man", Tomo I, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1927, - pág. 4.
- (72).- Idem, pág. 8.
- (73).- Oswald Spengler, "La edad de las Culturas Americanas", - Ibero-Amerikanisches Archiv. Año VII, nº 2.
- (74).- Luis E. Valcárcel, "Etnohistoria..." op. cit. págs. 44-74.
- (75).- Valcárcel, "Etnohistoria...", op. cit. pág. 49 s.s.
- (76).- Valcárcel, "Etnohistoria...", pág. 49 s.s.
- (77).- Valcárcel, "Etnohistoria...", op. cit. pág. 67.
- (78).- Valcárcel, "Etnohistoria...", op. cit., pág. 79
- (79).- Valcárcel, "Etnohistoria...", op. cit. pág. 84
- (79 b).- Riva-Aguero, José de la, "Las Civilizaciones Primitivas y el Imperio Incaico", Pontificia Universidad Católica - del Perú", Lima 1966, págs. 170-392.
- (79 c).- Ibarra Grasso, Dick Edgard, "La Verdadera Historia de los Incas", "Deformaciones Ideológicas en la Historia Oficial del Antiguo Perú", Rev. Mexicana de Sociología, Año XXIII, Vol. XXIII, Nº 1, pág. 169.
- (80).- Max Uhle, "Estudios sobre Historia Incaica", Univ. Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú, pág. 32 (Nota preliminar de Alberto Tauro).
- (80 b).- Hiram Bingham, "Lost City of the Inca", Duell, Sloan - and Peance, New York, 1948, cap. 2.
- (81).- op. cit., págs. 79-80.

CAPITULO III

FUENTES:

"La dificultad mayor dice Leandro Tormo, ante la que se encuentra el historiador de las religiones precolombinas es la que presenta sus fuentes de información, pues en la mayoría de los - casos se carece de las directas, y las indirectas o mediatizadas por la presencia de los españoles no estan, hasta ahora, debidamente precisada ni clarificadas." (81 b)

Es amplísima la relación de investigadores que han abordado el estudio de lo incaico. Ello ha contribuido, sin duda alguna, a depurar críticamente el acervo de crónicas, informaciones y datos históricos sobre la cultura y religión de los Incas. Pero, al mismo tiempo, hace más árdua la tarea acometida al multiplicarse las posibilidades bibliográficas.

Como el ámbito de nuestro estudio, ya ha quedado perfectamente delimitado el área concreta de los ritos en la religión incaica, el estudio de las fuentes tenemos que circunscribirlo, lógicamente, a esta misma parcela.

Las Crónicas van a ser las fuentes donde vamos a abreviar y donde esperamos conseguir el agua nítida de unos datos limpios y cristalinos que nos muestran diáfananamente la verdad que inquirimos. En este trabajo fatigoso pero ilusionado nos valdremos de la ayuda valiosa de algunos expertos en crónicas: Prescott, Jiménez de la Espada, Means, Romero, Rivas Agüero, Baudin, Rowe, Porras Barranechea, Carlos Aranibar, Ake Wedin, etc...

Hemos procurado, según nuestras posibilidades, utilizar,

en cada caso, la mejor edición posible para los fines de nuestra investigación.

Entre los cronistas que tratan el tema de la religión incaica, creemos que Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, es la fuente fundamental para el estudio de los ritos juntamente con Polo de Ondegardo y el P. José de Arriaga que la complementan. Hay entre ellos tres incluso un parecido orden descriptivo, (dioses, hechiceros, fiestas, permanencia actual de ritos antiguos) que favorece su cotejo. También haremos uso frecuente de otras tres fuentes que, aunque lo religioso no es medular en sus respectivas crónicas, sus testimonios son de toda garantía y pueden esclarecer algunos aspectos mediante una adecuada y oportuna confrontación. Estas tres fuentes subsidiarias serán: Cieza, Betanzos y Sarmiento de Gamboa.

Existen otros muchos cronistas que tocan el aspecto religioso de los Incas, pero son totalmente deudores de los autores citados como más adelante constataremos.

Según Porras Barrenechea las informaciones de la Gasca, Cañete y Toledo han dado cada una origen a crónicas fundamentales. La de la Gasca a la Crónica de Cieza, las de Cañete a la Betanzos y la de Toledo a la Hª Indica de Pedro Sarmiento de Gamboa y a los Ritos y Fábulas de los Incas de Cristóbal de Molina. "Por más que se discuta el mérito y la imparcialidad de estas informaciones, afirma Porras, ellas constituyen la única base subsistente de la historia incaica". (82)

De lo dicho se desprende el incalculable valor de las fuentes que vamos a utilizar para llevar a cabo nuestra indaga-

ción.

En el estudio de las Crónicas que vamos a usar como fuentes para nuestra investigación seguiremos la siguiente metó
dica:

- 1).- Biografía del autor, en la que pondremos de relieve la per
sonalidad del cronista, su grado de cultura, su profesión, el
propósito que le indujo a escribir, los lugares en que obtuvo
las noticias, el tiempo que empleó en hacerlo, el conocimiento
de lenguas aborígenes, sus fuentes de información, etc...
 - 2).- Las ediciones de la obra u obras del autor que traten de la
religión incaica.
 - 3).- La valoración de cada obra especialmente en lo que atañe a
la temática específica objeto de nuestro estudio.
-

A) CRISTOBAL DE MOLINA, "EL CUZQUEÑO"

a) BIOGRAFIA SELECTA

Gracias a C.A. Romero (82 b) sabemos algo más de su biografía, aunque todavía mucho es conjetura. Se ignora la fecha de su nacimiento y muerte, y sólo se sabe con aproximación que vivía aún en Cuzco hacia 1591, donde un documento le reconoce derechos económicos. Al menos C.A. Romero tiene el mérito de separarle de su homónimo, supuesto autor de la Destrucción del Perú (c. 1558), con quien hasta Jiménez de la Espada le confundiera en 1877 (Apéndice 4 a la Guerra de Quito, de Cieza) y de quien tuviera noticias vagas en 1879 (Prólogo a Tres relaciones... que supone sus obras consecuencia del III Concilio Limense). No obstante, cabría añadir a las fechas de Romero su probable nacimiento hacia 1530, ya que en la información inoica rendida en Cuzco, el 2.IV.1582 ante el corregidor, declara "que de edad de más de cincuenta años" (82 c).

Este dato era conocido, aunque no lo hemos visto usar en la biografía del autor. Quizás a Romero no le interesara argumentar esta fecha tan antigua, ya que combatiría su hipótesis de que se trata de un mestizo (del conquistador Pco. de Molina y una indígena). La hipótesis del mestizaje se beneficia de algunas coincidencias curiosas como la falta de documentación sobre él, y la curiosidad de que su padre terminase sus días como capellán del Hospital de españoles de Lima, mientras el hijo lo serviría posteriormente del de naturales de Cuzco (inaugurado en



1569). Como párroco ganaba solamente 50 pesos, mientras que como predicador dominical en la plaza de la iglesia mayor cobraba 150; por esta razón hay un documento del virrey Toledo ordenándole suban el sueldo (4.XI.1575). Esta situación de clérigo mal situado y mal considerado ha permitido a C.R. Romero apoyar su sospecha de mestizaje, ya que éstos podían gozar de prebendas catedralicias.

No obstante, Molina aparece estrechamente asociado a la labor toledana, lo que permitiría apoyar el argumento contrario. Molina acompañará al suplicio a Tupac Amaru en 1572, forma parte del equipo que acompaña al virrey en su visita general (con Matienzo, Polo, Acosta, etc.), y lleva a cabo una doble visita a la ciudad y valle de Cuzco en 1575-76, ordenada por Toledo. En su argumentación dentro de la obra conservada parece adscribirse a las tesis toledanas del imperio incaico reciente (a partir de Pachacutec Inca Yupanqui, que es quien inicia la mayoría de las instituciones y fiestas descritas), de la inhumanidad de los sacrificios humanos, etc.

De hecho, Romero no tiene argumentos serios de su mestizaje, al afirmar que no cita a Nebrija ni a Juan de Encina, siendo un conocido lingüista, y que exhibe un dominio imperfecto de la lengua castellana. De hecho, Molina no es lingüista ni hace vocabulario o gramática (aparte que no todos citan a Nebrija, y menos a Juan de Encina), y tampoco parece claro lo de su incorrecto castellano, menos cuando traduce directamente del quechua las fiestas mensuales (Porrás atribuye al copista los errores de términos quechuas, y creemos que hay errores también de los

transcriptores actuales de la copia). De hecho, Porras no da por sentado su mestizaje ("Supónese... si fue mestizo...") (82 d). En realidad, no hay ninguna prueba positiva a favor del mestizaje, y hay algunas a favor de la españolidad: ya hablamos de su posible nacimiento pre-1532 que se deduce de su información en Cuzco junto a Domingo de la Bandera, vecino de Cuzco (conocido visitador en 1557, corregidor en 1371 de Potosí), García Melo (tesorero, vecino de Cuzco, a cuya declaración se adhieren los otros), Alonso de Mesa (conquistador y caballero español) y el mestizo Bartolomé Porras y dos viejos incas cuzqueños. En esta información sólo se dice de Molina que es clérigo y párroco de Cuzco: nada de su mestizaje, aunque sí que es predicador de indios, visitador de Cuzco y entrevistador de indios antiguos. Creemos que la prueba mayor de su españolidad reside en una frase del texto conservado: "estos quipos, que casi son a modo de pabilos, con que las viejas rezan en nuestra España, salvo ser ramales" (1943:18). A menos que se trate de una interpolación del copista (en cuyo caso hay que suponer que no sería única), es una prueba irrefutable.

Lo cierto es que la obra revela "un amor profundo y... un trato comprensivo y amistoso de lo indígena", en opinión de Porras (1943:96). Esto vendría deducido de la imparcialidad con que se describen las fábulas y ritos idolátricos, por lo que Porras añade: "El único vituperado en su crónica resulta el Demonio". Y quizá también la falta de escritura, que motivara sus "desvarios... (el) desatino y cegüedad en que viven" (1943:13-5). Este "amor profundo" puede explicarnos su conocimiento

lingüístico, su mal remunerado cargo de párroco indigenista y predicador, pero sobre todo su extenso interés por el pasado incaico. Este viene revelado por la magnífica obra conservada, que ha llevado a Porras a llamarla "el gran canonista de la liturgia india" (1943:96), opinión que mantuvo en su estudio introductorio a la edición limeña de Murúa, cuando le compara con Polo de Ondegardo y Murúa "el gran chambelán de los Incas" (1946:XII)

Otra prueba de su "amor profundo" al pasado incaico viene dada por alguna obra anterior a ésta, de la que nos da noticia directa y repetida (la cita al menos ocho veces): su "Relación del origen, vida y costumbres de los Incas, señores que fueron de esta tierra; y cuantos fueron, y quien fueron sus mujeres, y las leyes que dieron y guerras que tuvieron, y gentes y naciones que conquistaron" (1943:7). Se ignora la fecha de composición de esta relación, aunque F. Pease (1975:34) le calcula 25 años. Creemos exagerada la fecha, pues tendría 18 años poco más o menos de edad cuando la compuso. La parte histórica es posible que se nos haya conservado a través del padre Cabello de Balboa, especialmente en la parte tercera de su Miscelánea Austral (C.A. Romero), pues dijo haber dispuesto de "las memorias del sabio padre Cristóbal de Molina".

A juzgar por una frase aislada, dentro de la descripción de los sacrificios generales en todos los adoratorios con motivo del inicio del gobierno de cada inca, Molina habría elaborado igualmente una "Relación de las huacas...(donde) están puestos (adoratorios) de la manera que se sacrificaban" (1943:75). En

todo caso, en la primera relación también trataba de "ceremonias y cultos que inventaron, aunque no muy específicamente" (1943: 7). Ambas las entregó al obispo de Cuzco Lartaún, llegado a su diócesis en 1573 directamente de la Península, más bien con poca experiencia indiana y necesitado de información. Por los pleitos sucesivos que tuvo que sufrir de sus fieles y clérigos encomendados, Lartaún acumulaba dinero indebidamente y es probable que el interés que tuvo por las huacas, la historia incaica y "las ceremonias, cultos e idolatrías que estos indios tuvieron" (1943: 7) tuviera algo que ver con las riquezas allí localizadas (en las huacas y adoratorios, amén de enterramientos) desde el descubrimiento del Perú (lo prueban las capitulaciones recogidas en el tomo XXIII de la Codoin, 1875). Que Lartaún tenía interés por las huacas lo prueba también que nombrara coadjutor al clérigo Cristóbal de Albornoz, conocido participante en la represión del "taquilongo" (1565-72) que habría de llegar a canónigo y vicario general (1577), acudiendo al III concilio limense de 1582-3 (como Cabello de Balboa, Molina, B. Valera, Acosta, etc.) y elaborando para el virrey o una alta autoridad civil, tras la marcha de Toledo, una Institución para descubrir todas las huacas del Perú y sus camayocs y haciendas, que fué editada en 1967 por P. Duviols (82 e). Cristóbal de Albornoz fue uno de los primeros en dedicarse a la extirpación de las idolatrías, haciendo desde 1566 visitas en las ciudades de Guamanga y Arequipa, y en 1568 una general al obispado de Cuzco, informando en 1570 que "había descubierto la seta y apostasia y predicación que llama Taquilongo y por

otro nombre aïra de que habían usado y usaban los naturales" - (Duviols, 1967: 9, n. 8). En esta misma información se ve que necesitaba intérprete. Lo cierto es que C. de Molina no le nombra al hablar del "taquihongoy" (1943: 78-84), citando como descubridor al clérigo Luis Olivera.

El Taquiongo es un añadido final a su Relación para probar la persistencia de sus ritos antiguos, y puede servir para fechar con aproximación la obra: "Habré diez años, poco más o menos, que hubo una ironía (manía?) entre estos indios de esta tierra..." (1943: 78). También la terminación interrumpida de la obra ofrece indicios cronológicos, pues promete continuar su obra "... mediante Nuestro Señor, concluida la visita que entre manos tengo de las parroquias y valles de esta ciudad del Cuzco..." (1943: 84). Se sabe que el taquiongo se inicia hacia 1565, y que la visita en Cuzco encomendada por Toledo tuvo lugar desde finales de 1575: luego la obra debió redactarse hacia 1576. Aparte de su experiencia anterior en el mundo incaico que muestran sus anteriores obras y esta misma, Molina se tomó un nuevo trabajo informativo: "para que Vuestra Señoría Reverendísima vea las ceremonias, cultos e idolatrías que estos indios tuvieron... hice juntar cantidad de algunos viejos antiguos que vieron e hicieron (¿invertir los verbos?), en tiempo de Huayna Capac, de Huáscar Inca y de Manco Inca, hacer las dichas ceremonias y cultos, y algunos maestros y sacerdotes de los que en aquel tiempo era" (1943 : 7). Bernabé Cobo sitúa estas juntas informativas de Molina en la categoría de las que mandó reunir Polo de Ondegardo en 1559 y Sarmiento de Gamboa en 1572, y además las hace conformar

"en lo sustancial" (1956, II, p. 60 = cap. II del libro XII). Con razón, su primer editor Jiménez de la Espada, se quejaba en nota que el P. Cobo olvidara citar las informaciones del gobernador Vaca de Castro y la poca posterior de Cieza, que él mismo publicase originariamente en ambos casos.

Cristóbal de Molina será aprovechado sucesivamente por historiadores tan importantes para el conocimiento incaico como Acosta (1590), Murúa (1613) y Cobo (1653). Molina y Murúa quedan unidos asimismo por otro lazo indirecto: ambos aparecen en varios puntos de la Nueva Corónica y Buen Gobierno de Huamán Poma en términos condenatorios, como párrocos de indios que "hacían presa en todas las mozas de su parroquia" (Jesús Lara, 1966: 26). Creemos que este detalle no se tuvo en cuenta en las biografías de Romero y Porras.

b) EDICIONES DE SU OBRA.

1873.- "The Fables and Rites of the Incas", obra de C. R. Markham, dentro de su libro antológico Narrative of the Rites and Laws of the Incas. London: Hakluyt Society (junto a los textos de Pachacuti, Avila y Polo, que forman el manuscrito nº 3169 de la Biblioteca Nacional de Madrid).

1913.- La edita Tomas Thayer Ojeda en la Revista Chilena de Historia y Geografía (Santiago de Chile, tomo V) a base de una copia llena de errores de Morla Vicuña, depositada en la Bca. Nacional de Santiago. Es C. Romero quien dice poco después "llena de graves errores".

1916.- Edición de C.A. Romero como nº 1 de la 1ª serie

de la colección Urteaga-Romero, junto a la crónica de Molina de Chile. El prólogo de Carlos Romero diferencia a ambos, por primera vez, detectando en nuestro hombre un mestizo peruano. Procede de una copia de Cipriano Coronel Zagarra con errores propios, que se halla en la Bca. Nacional de Lima. Dió lugar a interpretaciones erradas de C.A. Romero, especialmente en palabras quechuas, según Porras B. (1943: 98). Romero elaboró en 1920 la biografía de ambos Molina, en el n° XXXVI de la Revista Chilena de Geografía e Historia.

1943.- Edición de Fco. A. Loayza en su colección "Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana", que se presenta como la mejor, ya que se basa en la copia de Félix Cipriano Coronel Zagarra, que supone tomada del "codice original" de la Bca. Nacional, cuyas lagunas atribuyen a la polilla. En la nota 21, el propio Loayza contradice esta afirmación de su introducción, aclarando que se trata de una copia: en la nota 52 es más explícito, aclarando que no pudo obtener la fotocopia necesaria en Madrid, en 1935. Las notas de Loayza en esta edición también intentan aclarar términos quechuas mal transcritos, aunque a veces intenta contradecir al autor con otros cronistas, especialmente a base del inca Garcilaso (antigüedad del imperio, sacrificios humanos...)

El Manuscrito 3.169. de la Bca. Nacional (primero 36 folios) merecería una reedición, no tan difícil. Se trata de una copia del siglo XVI, o mejor del XVII inicial (Porras), ya que hay líneas en blanco (hemos contado 5 casos en la edición Loayza, en pp. 55, 62 y 81-4), y palabras quechuas escritas de for-

ma diferente cada vez (la oración nº 12 en relación con la primera, el otro nombre de capacocha, el último taquí de Diciembre...). El Manuscrito conservado perteneció probablemente al jesuita peruano Fco. de Avila, pues se halla encuadernado con otros que indudablemente le pertenecieron (P. Duviols, 1966, y F. Pease, 1973). El original perteneció a Fr. Sebastián de Larraín, obispo de Cuzco (1373-83), fallecido en Lima.

1947.-Edic. en Buenos Aires (Ed. Futuro), que reproduce la edición Urteaga-Romero, y parte del prólogo del último en el prólogo de E. Morales.

c) ANÁLISIS Y VALORACIÓN DE SU RELACIÓN DE 1576 "FÁBULAS Y RITOS DE LOS INCAS".

El esquema de la obra se corresponde básicamente con el título porque contiene una parte primera de "fábulas" (mitos, leyendas), (7-22) y una segunda de "ritos", que es la más extensa (1943: 22-84). Parece que Molina trataba ambas unidas descritas de forma conexa, como se deduce de esta frase: "Y para entender donde tuvieron origen sus idolatrías... tenían en una casa del Sol... la vida de cada uno de los Incas... y que origen tuvieron". Es importante subrayar que explica las idolatrías con ciertas leyendas, concretamente, leyendas de origen. (7). Lo cierto es que Molina creyó necesario incluir sus leyendas cuando sólo tenía que tratar de "las ceremonias, cultos e idolatrías que estos indios tuvieron". De hecho, él ensaya de conectar el sentido que tenían los cultos con las fábulas varias veces: por ejemplo, desde el principio cuando tras explicar la leyenda de la creación

de las naciones por el Hacedor en Tishuanaco, y tras el diluvio, concluye: "por haber salido y empezado a multiplicar de estos lugares... hicieron huscas y adoratorios estos lugares, en memoria del primero de su linaje que de allí procedió... y así son de diferentes figuras las huscas que adoran y usan" (9).

En este sentido conviene compararlo con Betanzos y Cieza, cuando hablan de la función que cumple cada rito según la explicación mitológica que dan ellos los indígenas.

En la parte mitológica primera hay, al parecer, varias fábulas diferentes, aunque todas se refieren al origen del mundo a partir del diluvio universal. Es evidente que se trate de mitos de diversas regiones, y aún de diversos estratos sociales cuzqueños: Molina termina adscribiéndose a la versión incaica de Cuzco, constituida alrededor del culto al Sol, desde Manco Inca hasta Pachacutec Inca Yupanqui, a quien cree el inca civilizador y organizador de los actuales rituales. Pero Molina intenta "traducir" su contenido histórico, gracias a los quipos y las historias de Inca Yupanqui. En lo único que Molina introduce juicios de valor personales y negativos es en la supuesta falta de coherencia histórica de las fábulas, que -- atribuye al Demonio y a la falta de escritura (Debe haber alguna relación entre este juicio y la importancia que Acosta concede a la escritura, para clasificar las naciones americanas y asiáticas).

Antes de describir propiamente los ritos, Molina intenta una clasificación de hechiceros (adivinos, curanderos e intermedieros) con sus nombres y oficios mínimamente descri-

tos.

El núcleo de la obra de Molina lo constituye: "La forma de los cultos y sacrificios que en cada mes del año hacían, que se inicia en la pág. 25 y dura hasta 67 (54% de extensión). El % sería mayor si incluimos hasta la pág. 78, en que se trata de fiestas extraordinarias en cuanto al tiempo en que tenía lugar, ya que no eran mensuales, sino periódicas y temporales. Lo intemporal sería el "tequihoncoy", basada en la esperanza de expulsar a los españoles y reconstruir la religión pre-hispánica. Intemporal porque aún no llegó ese día, ni llegará tras la derrota de Tupac Amaru.

Un problema ya abordado con Polo y Betanzos es la no coincidencia de nombres ni orden entre cronistas, sobre las fiestas mensuales. Pero lo importante no es cuando comenzase el año, ni el nombre de los meses, sino la identificación del ritual y el simbolismo de las diferentes fiestas: es posible reconocer en varios cronistas fiestas tan importantes como el "Intireymi", (que Molina pone en mayo), la "citus", el "capacraymi" o "huerschicuy", las del ciclo de vida y la famosa de la "capaccocha". Estas dos últimas no mensuales.

Para Molina el año se inicia en mayo, quizá porque entonces eran las fiestas al sol, que implicaba ceremonias en múltiples adoratorios y sacrificios. En Junio, no pone Molina fiestas, ocupados en regar la tierra, pero sí en Julio durante las siembras. En Agosto tiene lugar la famosa "citus", que es la fiesta mejor descrita junto con la "capaccocha". La citus es fiesta de purificación de las enfermedades, en que va-

rios escuadrones llevan los pecados a los ríos que van al mar. La purificación se lograba con el baño, el fuego y un banquete de compromiso con los ídolos y los muertos. Justamente en esta fiesta es donde se recogen la mayoría de las oraciones originales que contiene su texto (las otras dos serán con motivo de la capaccocha).

Septiembre y Octubre también son en Cuzco meses preparatorios, propiamente sin fiestas: preparan rope y chicha para Noviembre, y peregrinan al adoratorio de Huancasuri los que han de ser armados caballeros, los cuales preparan también calzado y armas para esta ocasión del mes próximo. El capacraymi o huaschicoy tenía lugar en Noviembre, y es descrita con lujo de detalles (vestidos y ritos en cada ocasión). Hasta Diciembre duraba la fiesta, terminando con otra comida en unión de las huacas, detrás de la cual se aborda como una disgresión las creencias en ultratumba (61-2). Diciembre estaba lleno de otros rituales de menor importancia, para finalizar arrojando a los ríos la ceniza de todos los sacrificios del año para dar al mar. Aunque en Enero, Febrero y Marzo volvían a vacar las fiestas, en Abril volvía a haber fiestas agrícolas.

Terminadas las fiestas mensuales, se abordan las fiestas no mensuales (también establecidas por el Inca Yupanqui), como las del ciclo de vida (al nacer, el 4º día, al año, con la primera menstruación y al casarse). La citus, que en Molina aparece como la más extraordinaria de las cuzqueñas, tenía lugar "al principio que el Inca Señor empezaba a señorear, para que las huacas le diesen mucha salud... de tal manera que

ninguna huaca ni mochadero ni adoratorio, por pequeño que fuese, no quedaba sin recibir sacrificio... no se enojase y con enojo castigase al Inca" (71-2). Molina capta el verdadero sentido "redistributivo" de la citus, pues consistía en recibir y dar sacrificios de y a las huacas de los 4 suyus, es decir de todo el orbe (Ver la corrección que Aranibar hacía a la interpretación superficial de Cieza). Entre estos sacrificios los había en este caso de criaturas humanas, pero sólo en las huacas muy importantes de Cuzco o de las provincias: Molina quizá sea el único que los describa con detalle (ahogamiento tras bien alimentados, y extracción de corazón y uña del rostro de las huacas, procedimiento que recuerde los sistemas de los Aztecas de México). Molina incluye la posibilidad de sacrificio humano en caso de victoria incaica (pero guarda silencio de los casos descritos por Murúa, de matrimonio incaico, o nombramiento de heredero).

Molina termina aludiendo al hecho reciente, y ya superado, del movimiento de rebelión religiosa del "tequihoncoy" (baile-enfermedad = danza frenética de hechiceros), donde lo interesante resulta la integración de elementos católicos en el ritual indígena. Por ejemplo, lo que aparece detrás justamente de la prohibición de mantenerse en contacto con lo católico o castellano: "...que las huacas no se metían ya en las piedras, ni en las nubes, ni en las fuentes, para hablar, sino que se incorporaban ya en los indios, y los hacían ya hablar; que tuviesen sus casas barridas y aderezadas, para si alguna de las huacas quisiera posar en ella"(82).

Para terminar citaremos algunos juicios críticos sobre la obra y la persona de Cristóbal de Molina, el Cuzqueño.

La crónica de Cristóbal de Molina deriva de una información bajo el gobierno del Virrey Toledo: "... bajo el gobierno del Virrey Toledo, sustituido en el primer plano el encendido espíritu de caridad de Las Casas por el sereno análisis de Vitoria, el criterio varía: frente a las exageraciones lascasianas hay que buscar el punto flaco, bárbaro y cruel de las costumbres indias, con el fin de que por sí solo justifique la sustitución de su poder, basada en principios cristianos, por el Rey de España". (83).

Se conceptúa hoy a Cristóbal de Molina una autoridad para el estudio de las costumbres, creencias y ritos de los antiguos incas. (...)

Los cronistas de las antigüedades incasicas, hoy tenidos por los más veraces, un Bernabé Cobo (Historia del Nuevo Mundo), un Sarmiento de Gamboa (Historia Indica), un Pablo Joseph de Arriaga (la Extirpación de la idolatría en el Perú), un Juan de Betanzos (Suma y Narración de los Incas), un Miguel Cabello Balboa (Historia del Perú), tienen en el autor de las Fábula y Ritos de los Incas quien los iguala en cuanto a vida observada, vivida y fielmente trasladada a la crónica.

Así lo reconocen autoridades en la Materia como Sir Clemente R. Markham, como Horacio H. Urteaga, como Carlos A. Romero. Escuchemos la opinión del escritor inglés: "El más importante entre éstos (los investigadores de la religión indígena, de sus ritos y ceremonias) es Cristóbal de Molina, re-

ligioso del hospital de indios del Cuzco, quien escribió una Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas, que dedicó al obispo Lartaún, entre 1570 y 1584. Tuvo Molina oportunidades especiales para recolectar informaciones exactas, pues, quechuísta insigne como era, interrogó a caciques y a letrados indios que podían recordar los esplendorosos días del Imperio, y su cargo en el hospital del Cuzco hizo que intimara con el carácter indígena. Trece noticias muy interesantes acerca de las grandes festividades periódicas de la religión indígena, y consigna doce plegarias en quechúa" (84).

"Molina es el gran cronista de la liturgia india, y "Les Fábulas y Ritos" son como el póstumo Levítico del Pentateuco de nudos de los Incas.

El Padre Molina es un cronista que inspire plena confianza. Su método es esencialmente objetivo, sin mezcla alguna de comentario, recuerdo o impresión personal. Se ignoren por completo los sentimientos del cronista. No se sabe si aprueba o condena, si lo que relata le sugiere o le produce entusiasmo o nostalgia" (85).

B) Lic. Juan POLO DE ONDEGARDO.

a) DATOS BIOGRAFICOS.-

(En relación con sus estudios incasistas).

Se ignora la fecha de su nacimiento, pero se sabe que

era de Valladolid, hijo y nieto de letrados famosos. Llega a -
Perú en 1543 con su tío Agustín de Zárate y en la nave que -
trae al virrey Núñez Vela, contra el cual toman partidos ambos
en medio de la contienda con Gonzalo Pizarro. Su tío regresa
en 1545, con dineros de Pizarro para defender su causa en Espa
ña a pesar de ser enviado real, por lo que cae preso en Valla-
dolid (1546-53), publicando su Historia en 1555 bajo el patro-
cinio de Felipe II; la preciosa información incaica en sus pri
meros capítulos puede tener relación con su sobrino.

Este se pasa en 1547 al bando de La Gasca, ayudándole
activamente en su guerra contra Pizarro, por lo que recibe car
gos importantes en la provincia de Charcas, y ricos reparti-
mientos de indios y minas. De esta fase, proviene su experien-
cia minera, que resulta en unas ordenanzas para potosí (La Gas
ca), Carabaya (Cañete, Guamanga (Nieva) y Generales (Toledo).

Debió ayudar al virrey Mendoza, pues alude a él en sus
"Fundamentos" y a su experiencia de Nueva España. Bajo la Audien
cia (1552-5) actúa de Justicia Mayor en Charcas, y militarmente
contra Hdez. Girón, terminando en 1554 de juez del Cuzco. Este
puesto le pone en primer contacto con pleitos de indios cuz-
queños, que ya debió prever como encomendero en Cochabamba y
minero en Potosí: a estos problemas hay múltiples alusiones en
sus "Fundamentos."

Bajo Cañete (1555-9) le asesora sobre las propiedades
de verticalidad complementaria de los lupaka (son del Titicaca,
pero poseen tierras en oasis costeros), que aconseja recuperar
para la Corona (propietaria de los bienes lupakas). En 1559 -

le nombra Cañete corregidor del Cuzco (representante de los intereses políticos de la Corona) y dura hasta 1561, bajo el conde Nieva (1558-64). En 1559, según cuenta Cobo (Libro XII, cap. 2, y libro XIII, cap. 34), le encomiendan a Cañete Loayza que haga junta general de indios viejos, incas, sacerdotes y quipú camayos (reune una vez en la plaza 485 hechiceros "cada uno con los instrumentos que usaba") para saber de sus antigué--des. De aquí resulta la autenticidad para los siguientes resultados: su "Tratado y Averiguación de los ritos", que usará los concilios limeños de 1567 y 1585 (sólo se conoce una parte a través de éste), su "Carta General de Adoratorios y Zeques" (se conoce por Cobo) y su desentierro de mallquis incaicos (se conoce por muchas referencias, pero especialmente por su información a Toledo de 1572).

Además de ello levanta los planos y cimientos de la catedral de Cuzco (con tierra de la plaza mayor, ver Fundamentos), divide Cuzco en 4 barrios, con sus respectivas parroquias, iglesias, alcaldes y cofradías (seguramente en relación con los 4 zeques.)

Vista su pericia incaísta, le piden Nieva y el comisario Muñatones un informe sobre la perpetuidad de la encomienda que firma el 12 de diciembre de 1561, ya retirado de corregidor. En 1562 le envía Nieva con Sto. Tomás que recorran de Lima a Charcas (de donde acababa Sto. Tomás de ser nombrado Obispo, tras su estancia de varios años en España con Las Casas, y editadas ya sus Gramáticas y Vocabulario quechua). Polo recuerda en "Fundamentos", que le mostró en Pocona cómo se repetía local

mente la carta general de adoratorios de Cuzco (Urtega 1916:57), pero además recorren Huamanga, Andahuaylas, Pampamarca, Vilcas, Cuzco y Charcas. Al parecer, hubo divergencias sobre la perpetuidad entre ambos, que ignoramos. (Ver Murra, 1970). Son más conocidas sus divergencias con Santillán (Espada, Porras, Wedin). De todas formas, a pesar de las divergencias, sus conocimientos religiosos son empleados por Loayza y Sto. Tomás en el 2º Concilio limeño de 1567.

Estando otra vez retirado en Chuquisaca (Sucre) con su mujer y familia, escribe en 1569 una carta al Dr. Fco. Hdez. — de Lléabana, donde se prefiguran sus tesis de 1571, a ruego de Toledo y ordenanzas reales. De aquí sale su "Relación de los Fundamentos" (se ignora dónde fué escrita. Pero estando firmada el 26.VI.1571), basta saber cuando aceptó el nombramiento de corregidor de Cuzco, que le envió nuevamente a Toledo a La Plata). Al parecer, Polo le acompañó a sus Informaciones de Yucay 1571 (de donde tiene recuerdos en "Fundamentos"), y le ofreció la "Información" sobre los mallquis en Cuzco (1572). También le auxilió en sus Ordenanzas de Minas, Ignoramos la participación que tendría en las Informaciones de Gamboa y Molina, y en general en las Ordenanzas de repoblamiento del Perú (alrededor de Matienzo). Lo cierto es que el opositor de Toledo (destituído a finales de 1580), el Padre Acosta, tomó sus informes de Polo, y quizás fuese quien lo impuso en el "Confesionario" de 1585. Allí estaban Valera, Molina, Albornoz, Lartaún, Mogrobejo, etc.

Una de las últimas actuaciones de Polo tiene como escena la prisión del inca Tupac Amaru en Cuzco, sobre el que qui-

so dulcificar la condena a muerte de Toledo.

b) EDICIONES DE SUS OBRAS:

1559: Tratado de los ritos e idolatrías de los indios del Perú (título puesto por J. de la Espada, 1879, p. XVII, que cree se publicó ya en 1584, en la Doctrina Chistiana y Catecismo para instrucción de los indios, primer libro peruano, resultado del III Concilio Provincial de 1582-3 de Lima. Lo que es seguro que se le cita en el 2º libro de Lima, también efecto del mismo Concilio, titulado: Confissionario para los Cyres de Indios. Con la instrucción contra sus Ritos y Exhortación para ayudar a bien morir. Hay en él un capítulo titulado "Los errores y supersticiones de los indios sacados del tratado y averiguación que hizo el Licenciado Polo", el cual ha transcrito fielmente Urteaga en su Colección documental, vol. III, 1916, pp. 3-44. De modo menos convencido, pone en este tomo un Apéndice, titulado "Instrucción contra las cremonias y ritos que usen los indios, conforme al tiempo de su infidelidad", que llama Urteaga "3ª relación del Ldo. Polo". Pero no puede asegurarse que sea de Polo, pues fue impresa en 1585 en el mismo libro sin especificar el autor. Menos aún la que Urteaga pone como Apéndice "Supersticiones de los indios, sacadas del segundo Concilio Provincial de Lima", aunque a este Concilio asistieron de modo prominente los obispos Loayza y Santo Tomás, ambos deudos etnográficos de Polo en 1559 y 1561 respectivamente. Sin embargo, Carlos Romero le quitó la paternidad del tratadito que también apareció en el libro limeño de 1585, titulado "La forma que se ha de tener en

publicar los impedimentos del matrimonio". Romero se apoya en su compatriota Patrón (1909) para negarle autoridad a J. de la Espada: pero éste no hacía sino repetir al P. Cobo (Libro XII. cap. II,) que afirmó poseer esta relación con la otra, firmada y enviada al arzobispo Loayza: justamente las dos publicadas en "la instrucción que se da a los curas de indios" (1956, II: pp. 59-60). Esto es lo que hace fecharla un poco después de 1559, ya que en ese año sucedió la junta de sacerdotes y quipucamayocs por mandato de A.H. de Mendoza y el arzobispo Loayza.

1561.- Relación de los adoratorios en los cuatro cam--
nos (zeques) que salían del Cuzco. Título que le pone Urteaga en 1917, al publicarla en el tomo IV de su colección. Romero, en su prólogo, le llama "Carta de los adoratorios y zeques del Cuzco", título algo más apropiado a las referencias que de ella hace Polo en su Relación de los fundamentos (Urteaga-Romero, 1916: 57 y 114). El título de Urteaga está tomado más bien del que pone Bernabé Cobo en los caps. 13 a 16 de su libro XIII, dedicado a la religión. Porras y Means han criticado a Urteaga-Romero la atribución plena a Polo de este escrito de Cobo (quien cita a Polo como su fuente fundamental, junto a Molina y las averiguaciones toledanas en cap. 2 de su libro XII), pero donde no se sabe lo que añadió Cobo. En cuanto a la fecha de 1561, la dió A. Wedin (1966) por pure aproximación, ya que el 12.XII. 1561 dice Polo al Ldo. Muñetones "según parecerá por la carta que yo hice de los zeques (raya, línea, término) y adoratorios de la ciudad del Cuzco, que se hallará en poder de muchos reli-
giosos de aquel pueblo, había en aquella ciudad y leguas y me-

dua a la redonde, cuatrocientos y tantos lugares donde se hacían sacrificios". Wedin la sitúa pues en 1561, pero puede ser de 1559 a 1561. Wedin critica que Porras dude de su paternidad, y simplemente constata de Means que Romero debió "comparar el texto de Cobo con el de otras copias accesibles" (1966:80). Creemos que el texto de Cobo difiere al menos en algo: en carta a Muñatones dice Polo que los adoratorios llegaban a "legua y media a la redonde", mientras Cobo dice "en el Cuzco y sus alrededores dentro de cuatro leguas" (Urteaga, 1917, IV:42). Cobo se refiere sólo a la ciudad de Cuzco, mientras Polo dice que "la carta general del Cuzco que es común en todo el reino... en el torno de cada pueblo" (Urteaga, 1916, III: 114 y también p. 57).

1561.- Informe... al licenciado Briviesca de Muñatones... publicado en la revista Histórica (Lima), 1940. XII: 125-96. Lleva fecha de 12.XII, y Espada la llame "Relación" en una nota a la Relación de Hdo. de Sentillón (Esteve Barba, 1968: 112). En otra nota de Espada a la Historia de Cobo (Mateos, B/A.E., 1956, II: 60) dice que está fechada en Lima y responde a la misma instrucción real de Valladolid (20.XII.1553) que la de Sentillón, ambas sobre la perpetuidad de la encomienda. Efectivamente, en la Relación de los fundamentos... alude a "una instrucción de su majestad firmada de la serenísima princesa doña Juana" que le mostraron el conde de Nieva y Muñatones, como causa de este Informe o Relación. Espada en el prólogo a Tres relaciones de antigüedades peruanas dice que este informe o relación "puede admirarse... modelo de investigación y de crítica

obedeciendo a un escrito imparcial e independiente" (1879:XV). Y como hemos visto en la obra de los Adoratorios y zeques, esta investigación se elude, como se hará igualmente en la Relación de los fundamentos...

1571: 27.VI.- Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros.
Fue publicada en forma parcial por R.C. Merkhem en Londres, 1873, a base del MS. de la Bcs. Nacional 3.169, en un volumen conjunto con las obras de C. Molina, el cuzqueño, de Santa Cruz Pachacuti, dos de Fco. de Avila y un resumen de Garcilaso, hecho por Avila; su letra también se advierte en notas a Pachacuti, y en el de Polo "Tratado de un cartapacio a manera de borrador que quedó en los papeles del Licenciado Polo de Ondegardo acerca del linaje de los Ingas y como conquistaron" (folios 37 a 60). Todos ellos los publicó Merkhem (Polo, Avila traducido, Molina y Pachacuti) como Rites and Laws of the Incas. Luego lo incluyeron Urteaga-Romero en 1917 como cosa diferente de la "Relación de los fundamentos", que ellos mismos acaban de publicar el año anterior, poniéndole Urteaga notas a ambos, e incluso haciendo referencias al anterior, sin caer en la cuenta de la duplicidad. Es P. Duviols quien señala que este Tratado de un cartapacio es obra de Avila sobre la fuente de Polo, durante su estancia en La Plata (1618-32), donde moriría Polo en 1575. Romero no se dió cuenta que todas las publicaciones de Merkhem en 1873 eran del mismo volumen, cuando dice: "Es muy sensible que el señor Merkhem no haya dado a conocer una nómina de los otros papeles de Ondegardo contenidos en el citado cuaderno".

A pesar de que sabe incluso su signatura antigua (B-135)= actual 3169). Luego, Urteaga, al reproducirlo en 1917, traslada el título al anónimo de Yucay, que no es suyo, como demostró Batallón en 1953, sino del jesuita Ruiz del Portillo, primer provincial del Perú.

Urteaga-Romero publicaron anteriormente la versión completa titulada "Relación de los fundamentos", tomándola de la colección de Documentos inéditos de Torres Mendoza (Madrid, 1872: XVII, pps. 1-777), cuyo original se halla también en la Bn. Nacional, y del que Romero da su signatura antigua (nº 9 de Manuscritos de Indias = actual 2.821, en el catálogo Paz de 1933). Al parecer, Prescott tuvo a su alcance una copia de la colección Kingsborough (¿estará allí el original, siendo el de Madrid una copia? (Ver Gayangos sobre Museo Británico), y Muñoz la confundió de autor, atribuyéndola al cap. Gabriel de Rojas, tesorero de la Plata cuando Polo era gobernador (La Gasca). La copia de Urteaga es tan deficiente como la de Torres Mendoza: Jiménez de la Espada dice en "Tres relaciones" (1879: XVII) que fue "malamente impreso... anónimo y con este extraño título". En una nota a Cobo (Mateos, 1956, II:60) dirá que "padeció su publicación... quedando tan anónimo como antes de publicarse". Arenábar lo definirá "pésimamente editado en 1872" (1963: 125, n. 8).

Dentro de esta relación se tendía a contestar al virrey Toledo y a una nueva encuesta de su Majestad sobre "el origen del señorío destas yngas y la forma que tuvieron en servir de las gentes desta tierra e la que ellos mysmos tenían en la distribución de lo que deban; porque desto resultaría todo lo que

tocaba justicia e fueros que entre ellos se guardava e incidentemente el daño que han recibido e reciben" (Urteaga, 1916:47). Pero, al lado de estos aspectos jurídicos, se alude al servicio religioso que los ingas ordenaron: de modo disgresivo en las pp. 56-7, y con título y todo en pp. 109-119.

1572.- Información mandada hacer por el virrey Toledo el año de... en el Cuzco (sobre el descubrimiento hecho por él en 1559 en Cuzco de los mallquis incasicos) a ella se refiere Espada en Tres relaciones (XVII) como lugar donde Polo explica el descubrimiento (Mirar en la publicación que hizo Espada de ellas en el tomo XXVI de la Colección de libros españoles raros o curiosos, y la que hiciera posteriormente R. Levillier en Buenos Aires-Madrid = no está en el tomo III de la 2ª serie de Urteaga-Romero).

C) VALORACION DE POLO PARA ESTUDIOS DE RELIGION INCAICA.-

a) Errores y supersticiones (1585, reed. 1603, y 1916)

Se divide en 15 capítulos no separados temáticamente del todo. Hay repeticiones y prosiguen unos los datos de otros. En este sentido carece de la sistematización de los extirpadores de idolatrías del s. XVII (especialmente Arriaga). De todas maneras, incluso Arriaga parece que sacó de aquí su capítulo IV (Qué ofrecen en sus sacrificios y cómo) al ordenarlo por materias de sacrificio. También en Polo se inicia la costumbre de indicar aquellas supersticiones que persisten, y el modo en que lo hacen (ambos tienen un sentido práctico y misional). Po-

lo se refiere a la conservación de los muertos, de enterrar -
a otros con ellos, de guardar la veneración a sus antepasados
por ayllus, de la confesión con ichuris (incluso incorporando
pecados de intención, de procedencia cristiana), de la retri-
bución a los hechiceros (ahora en especies modernas), de la -
consulta de adivinos "para saber el suceso de cualquier rego-
cio", el servicio de curanderos "chupadores" que se llaman -
cristianos, y la prosecución de veneración a los accidentes -
naturales, aunque no a los ídolos (los extirpadores eran me-
nos optimistas).

Polo es peculiar en su insistente comparación con la -
religión árabe, en temas como el modo de sacrificar carneros
(cap. 6) y en el lavatorio de purificación del inca (cap. 5).
Contra ello recurrirá Blas Valera, que negará los sacrificios
humanos y dirá que Polo descubrió los mallquis, persiguiendo
sus riquezas. Creemos que Cobo contesta a Valera cuando se -
refiere a "algunas relaciones y papeles de hombres curiosos -
y en opinión de versados en las antigüedades de los indios -
acerca destas materias sienten diferentemente... a lo que -
principalmente tiran es a persuadirnos, lo primero que los -
reyes incas comenzaron mucho tiempo antes... y que fueron mu-
chos más en número; y lo segundo, que no adoraron tanta diver-
sidad de dioses como les señalamos" (1956, II, p. 59 = libro -
XII, cap. 2). Como se sabe, eso es lo que pretendía Valera, -
en lo que le siguieron Cabello Balboa y sobre todo Montesinos.
Aparte el caso de Garcilaso, a quien Cobo se refiere en otros
lugares positivamente.

En cuanto a las "huacas e ídolos", Polo establece una especie de jerarquía (Viracocha, sol, estrellas, trueno y tierra), señalando que a todos se oraba y se hacían sacrificios. Su información sobre las estrellas y el trueno será muy seguida. Este capítulo primero debe complementarse con la "Carta general de adoratorios y zeques" (donde se refiere a las huacas fijas más que a ídolos portátiles y artificiales), y también conviene complementarla con el cap. 15 de este tratado, donde se refiere cómo los incas añadieron huacas y servicios, y como se llevaron las de provincias al templo de Coricancha. Se puede complementar con el cap. de "Servicio de huacas" en "Fundamentos" (p. 112).

En cuanto al cap. 2 "De las ánimas y difuntos" es original su lucidez para entender la resistencia a la idea de resurrección como causa del culto a los muertos. Justamente se repite esta resistencia en los apartados 9 y 14 del cap. VI de la "Instrucción contra las ceremonias y ritos que usan los indios...", publicado conjuntamente con "Errores y Supersticiones" (Lima, 1585. Ver Apéndice A, de Urteaga, 1916). Diferencia entre el cuidado dado a ricos y pobres, y en especial a los incas. En el cap. de "Servicio para los muertos" de "Fundamentos" (p. 116) amplía datos sobre su antigüedad, progreso y conservación.

Estos datos deben complementarse con su experiencia al descubrir los mallquis incaicos en 1559, de lo que hay datos sueltos en "Fundamentos" y la "Relación" a Toledo de 1572. Sin embargo, Polo es menos fino que los extirpadores de ido--

letrías (especialmente Arriaga), que habla de las peserinas, y del valor diferencial de los difuntos para huaris y para llacucses (Ver Arriaga). En este sentido, Polo concentra su atención al caso incaico, más que al andino en general. El cap. 3º se refiere a las estatuas ("hauquí") que los incas hacían en vida, y a la diferente constitución de ayllus por incas reinantes.

El cap. 4º "De los egüeros" debe complementarse con el 11º "De los sortilegios y adivinos". En el primero se refiere a las cosas que merecían tales egüeros, ó sea las importantes, y la serie de actos en que consistía el egüero. El segundo, se refiere más bien a la extracción social de los adivinos (pobres y varones), y precisa las diferentes formas de adivinanzas (según zona y fin), y el modo de ser elegidos para este oficio. Sobre adivinos en "Fundamentos" (112).

El 5º "De la confesión y penitencia" debe unirse con el 13º "De las curas y médicos", ya que la confesión tiene por fin el curar enfermedades, causadas siempre por pecados y faltas a las huacas. Curiosa la relación padre-hijo que establece en el 1º (los hijos mueren por pecados de los padres, pero se matan a los hijos para curar el padre enfermo). En el 2º explica como se eligen los curanderos (sueño anterior, cura imprevisible), y hace una curiosa referencia a que los curanderos suelen ser pobres, pero abundan más en sociedades ricas (ya que el curandero vive del trabajo ajeno, cosa que no puede permitirse los pueblos no civilizados, como los de la selva que él conoció al sur del Perú). El cap. 12 incluye el baño

como curativo.

El 6^a "Del modo de sacrificar", se refiere fundamentalmente al sacrificio de carneros y coca, pero dedica el - 14^a a una clasificación más sistemática de cosas sacrificadas: niños menores, cumbi o ropa fina de lana, ganado, pájaros, perros, muyo o chaquira, oro y plata, productos agrícolas (maíz, chicha, coca) y excrecencias (cabello y sangre). Parece haber un cierto orden de prioridad (de mayor a menor importancia) según los objetos. Parece que los niños tenían relación con el sol y por tanto con los incas (coronación y victorias). Creemos que para una categoría de sacrificios, - cabe usar la Carta de los adoratorios (a través de la relación de Cobo, y en pp. 57 y 114 de "Fundamentos", donde sólo se refiere a las instrucciones incasicas "en sacrificar - a cada de ellas a para que efectos... y en que tiempo y - con que género de cosas"). El cap. 12 (ministros) trata de sacrificios.

Los cbps. 7^a, 8^a y 9^a, valen conjuntamente como estudios de las fiestas (respectivamente la división del año por Pachecuti, las fiestas de cada mes, y las extraordinarias). Según constata Urteaga, hay una gran divergencia entre crónicas para el nombre y fiestas de cada mes: creemos que merece la pena comparar lo que dicen al respecto Molina el Cuzqueño, Betanzos, Gamboa y el Palentino, porque tanto Acosta y Cobo como Belboas siguen a Polo. La narración de - Polo de las fiestas de cada mes, dejan entrever que se refiere a las fiestas cuzqueñas, por las tradiciones incasicas

que incluye (elección de caballeros entre orejones, bollos de las mamsconas...), pero por debajo de ello, las fiestas -- se refieren al ciclo agrícola. Merecería la pena comperar con Huamán Poma, que describe más regiones, o el mismo Arriaga, -- que se refiere a las fiestas originarias y extraordinarias -- de la Sierra y la costa.

El cap. 102 "De las hechicerías" incluye dos tipos -- principales: las prohibidas y las permitidas, siendo unas referentes a la muerte y otras a la adivinación de lo lejano -- o escondido (no de la voluntad de las huacas). Polo repite -- que es oficio vil, y más propio de mujeres (aunque sabe que -- en la actualidad lo hacen hombres mozos), y que requiere un cierto entrenamiento de ayuno y de conocimiento de hierbas. -- Los adivinos acostumbran emborracharse, y siempre requieren -- sacrificios, de lo cual se mantienen. Es posible asociar es-- tos tipos con lo que en la literatura antropológica se llama "magia", para distinguirlo de la religión (por cuanto aquí -- no intervienen las huacas). Polo detalla las provincias donde se ha dado y se da todavía.

B) De los adoratorios y huacas que había en los caminos de Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Contisuyu (Tomamos el título del que le da Cobo en los cap. 13-16 del libro XIII). Ya hemos aludido el diferente título que le da Polo en Relación de Fundamentos ("Carta general del Cuzco", o -- "Carta de las huacas del Cuzco, de los adoratorios y zeques"), que respeta Carlos A. Romero. También hemos visto que Polo --

averiguó solamente "legua y media a la redonda" de Cuzco, - mientras Cobo llega hasta "dentro de cuatro leguas", por lo que parece averiguó más que Polo. Por último, Polo insiste - en la semejanza de esta carta de Cuzco con la de los pueblos de alrededor ("La tengo ensayada en más de cien pueblos, y el señor Obispo de las Charcas dudando... se lo mostré en Poxona", 1916:57).

Creemos que, a pesar de estas y otras diferencias superficiales o de énfasis, hay semejanzas substanciales entre ambos:

12)-Que las huacas habían sido establecidas por los incas, en especial por Pachacuti; a través de la larga relación de Cobo, - puede comprobarse que muchas conservan ese recuerdo de Fundación, aunque Cobo no se detiene siempre en ello: "y de todas tenían estos indios sus historias y fábulas de como y por - que causas fueron instituidas... que si de todo se hubiera - de hacer historia particular, fuera gran prolijidad y cansancio" (1917:42). Esta invención está clara en Polo, pues en la Relación de los Fundamentos se alude a estos adoratorios como obligación impuesta (56-7 y 114): "así desta manera - les enseña el inca esta división de lugares en todo lo que conquistó" (1917:114). Aunque Polo lo precisa más: "puso a - cada cosa su gente e les mostró la orden que había de tener en sacrificar cada una de ellas, e para que efeto e puso - quien se lo enseñase y en que tiempo e con que género de cosas... aunque en ninguna parte fueron tantos los adoratorios como en el Cuzco" (1916:57). La frase de Cobo parece calcada

de ésta: "...tenían sus guardas y ministros, que a sus -
tiempos ofrecían sus sacrificios que estaban establecidos; -
...que sacrificios se le hacían, con que ritos y ceremonias,
a que tiempos y para que efectos" (1917:42).

2ª).- Cobo precisa que se trata de unos 350 guacas "antes
más que menos" (1917:42), y Polo precisaba que 340 ("y debía
de auer más". 1916:43). Efectivamente, Cobo cuenta 345, aña-
diéndole a las 328 citadas, la de Coricancha, más cuatro -
fuera de los ceques y las doce alrededor de Cuzco de cada -
día del mes. A ello añade "los cuerpos muertos de cada lina-
je, a los cuales reverenciaban solos sus descendientes" (42).

3ª).- Cobo precisa que partían del templo del sol, y que
de él "hacíanse cuatro partes conforme a los cuatro caminos
reales que salían del Cuzco" (1917:3). No olvidemos que Polo
fué quien hizo en Cuzco cuatro parroquias, con sus respecti-
vas iglesias, cofradías y alcaldes, intentando imitar la dis-
posición original religioso-política indígena.

4ª).- Cobo es más preciso en la adscripción de ministros
y su procedencia: "estaban por su orden las Guacas y adora-
torios que habían en el Cuzco y su comarca, como estaciones
de lugares píos, cuya veneración era general a todos; y cada
Ceque estaba a cargo de las parcialidades y familias de la -
dicha ciudad del Cuzco, de las cuales salían los ministros y
sirvientes que cuidaban de las Guacas de su Ceque y atención
a ofrecer a sus tiempos los sacrificios estatuidos" (1917:3).

Por el contrario, Polo dice que los ministros eran gente puesta por el inca: "Otros muchos barones y hembras tienen cargo de las guacas fijas" (1916:114). Lo que parece es que Polo los diferenciaba de los que veneraban al Chucuylla y a Pachamama de los agoreros, y los que sacrificaban a los puquios y hacían crecer a los niños (1916:112-3), así como de los hechiceros propiamente (1916:114-5). Aunque la diferencia parece desaparecer, cuando describe las funciones de lo que cuidaban las guacas fijas: "personas que hagan sacrificios diferentes y para diversos efectos; en unas para que se empreñen las mujeres, en otras que dicen que de allí sale el hielo y el granizo, y en otras que llueva" (1916:114).

52).- Sin embargo, Polo es más preciso en la enumeración característica de las guacas fijas: "Hizo adoratorios de diversas advocaciones todas las cosas que parecían notables de fuentes y manantiales, y puquios y hondos y valles y cumbres" (1916:56-7). Y más preciso aun es más adelante: "contiene todos los lugares que se diferencian de los otros en algo alrededor del pueblo hasta las cumbres...como algunas piedras grandes e todos los puquios y nascimientos de agua, o algunos llanos que hacen en alguna cuesta o algunos arboles señalados, o las partes donde siembran el maíz para los sacrificios; porque todas estas cosas están divididas por sus zeques y rayas en el torno de cada pueblo" (1916:114). A través de la larga enumeración de Cobo, estas características son justamente las sobresalientes: con un detalle que confir-

ma la frase de Polo "alrededor del pueblo hasta las cumbres", como es que muchas guacas de Cuzco se hallan al perder de vista Cuzco por alguno de los caminos de salida.

6^a).- Creemos que la enumeración exhaustiva de Cobo (328 - guacas una por una, indicando las que había en cada zeque — de cada uno de los cuatro caminos, y diciendo la parcialidad de cada zeque) merece la pena sobre todo porque indica los sacrificios propios de cada guaca: en general los niños se sa—crifican a las guacas dedicadas al sol, y las conchas (muy, - chaquira) a las fuentes. Pero hay muchos más detalles.

D) DEUDOS DE POLO:

Ya indicamos en páginas anteriores que eran deudos informativos de Polo los siguientes cronistas: Santillán, Molina de Cuzco, Acosta, Valera, Garcilaso, Avila, Murúa, Arriaga, Herrera, Calancha y Cobo. Los casos de Acosta y Cobo no merecen comentario, porque ellos mismos declaran haberse servido de él fundamentalmente (Cobo dice que Acosta usó también a Molina) nada tiene de extraño pues Polo, Acosta y Molina estuvieron con Matienzo, Sarmiento y otros entre los acompañantes a las visitas de Toledo, y los dos últimos asistieron al III Concilio limense de 1582-3, donde se consagra el valor del - "Tratado y averiguación de Polo", adoptándolo en el Confesionario de 1585). Otros como Murúa, que le cita(4), construyen su exposición de la religión indígena a base del Confesionario

de 1585: ya lo dijeron Duviols (1962) y Aranibar (1963) respecto a la edición española de 1946, pero hemos podido comprobarlo en la edición española de 1964, (libro 2º, caps. 24-40). La copia es literal, menos en algunos datos que provienen de Molina y quizás de B. Valera, y excepción hecha de los caps. — 37 y 40, que no contienen interés religioso incaico. Hay algunos datos sueltos que parecen originales, pero otros resultan sospechosos (fiestas extraordinarias en casamiento y nacimiento de heredero, pues dice que heredaba el primogénito). Desde luego, algunas variantes respecto a Polo no son sino incompreensión del texto de Polo o Molina. Desde luego, como dice — Aranibar (1963:107), n. 2) ya no es posible considerarle "el Palma de la historia incaica", o "el gran chambelán de los Incas" (1946, ed. Loayza, p. XII) ni que "lo principal y aún lo más novedoso de sus informaciones tiene un substrato real" — (ídem). Y como le corrigió, sin citarle, pues son simultáneos sus textos introductorios (1946), Bayle a Porras, Murúa no — tiene valor literario alguno en su estilo. En contra del saber quechua y aymara, que le suponían Vargas Ugarte y Porras, Bayle sospechaba que este saber "quizá no pase de las aclaraciones en nombre de villas y ciudades" (24). Ello venía confirmado por Consuelo Robertson en 1940 (Apéndice de Porras 1946) quién sostenía que seguía a Polo hasta en sus palabras quechuas erróneas (Desde luego, hemos hallado nombres nuevos para la tierra fértil y la nunca cultivada, para las minas y metales preciosos, para el hechizo de amor, el arco del cielo). En lo que ni Vargas, Porras, Bayle ni Ballesteros parecen ve-

nir de acuerdo es en la falta de originalidad respecto a los -- anteriores protoetnógrafos de la religión incaica: Cieza, Betanzos, Molinas y sobre todo Polo (Bayle detectó los antecedentes sólo de Polo y Molina, el almagrista y Porras lo conectaba con Huamán y Santa Clara, mientras Ballesteros se abstiene de entrar en el agudo problema). Agudo, porque según Porras y Bayle, el interés principal del texto radicaba en lo religioso. -- Desde luego, de historia incaica el propio Bayle constató que sus genealogías se parecían demasiado a las de Cabello, Huaman y Garcilaso, y hacían bien en dudar de su uso fundamental de quipus, como ha venido a demostrar A. Wedin (1966). Fuera de algunos detalles añadidos, especialmente sobre la conversación de ciertas idolatrías y "abusiones", Murúa carece de valor informativo religioso, y desde luego de perspectiva humanista en la comparación: mientras Polo establece comparaciones con Nueva España y con los pueblos de Oriente peruano (cap. XVII de "Errores"), así como con moros y los grecolatinos, Murúa sólo compara con los hebreos (cap. 24), con antiguos egipcios (38) y con mexicanos actuales (27) y con los jardines babilónicos (36). Una cultura bíblica, carente de perspectiva histórica. -- Esto viene mostrando especialmente en el inicio del cap. 31: -- "No a avido nación tan bárbara e ygnorante, que no aya tenido sacerdotes mayores y menores, y siempre an sido respetados y reberenciados, de los qual nos das berdadero testimonio las historias humanas que desto tratan" (1962, II: 113). Murúa muestra haber leído pocas, y no haberse fijado en aquel cap. de Polo citado: "...en las prouincias pobred como los Chirihua-

naas, Chaneses, tucumanenses, Xuríes, Diaguitas, hasta el río de la plata, y otras muchas que son pobres y necesitadas, — aunque algunos adoran al sol, ó algunas estrellas con solas — palabras y meneos del cuerpo y con tenerlos en mucho: más no ponen tanta diligencia y obseruancia de religión supersticiosa, ni usan de tanta multitud de ceremonias, ni sacrificios, ni tienen que sacrificar, y en fin no es cosa general, pues — son los más los que no tienen ydolatrías, sino que toda su — ocupación es coxer con mucho trabajo lo que comen, y aun lo — que beuen, y otras cosas que auran menester" (1916:36-7).

E) VALORACIONES ACTUALES DE SU OBRA.—

El primer autor moderno que hace un esfuerzo biográfico es el peruano Carlos A. Romero, como introducción al tomo III de la "Colección de libros y documentos referentes a la — historia del Perú" (1916, pp. XV-XXXVI). La valoración de la obra de Polo, sin embargo, no ofrece ningún panorama comparativo ni cronológico de sus obras. Estas le son atribuídas a — veces con acierto (Fundamentos, Tratado y averiguación, Ado— ratorios y Zeques, Carta al Dr. Fco. Hdez. de Liébana, Orde— nanzas de las minas de Guamanga) y otras sin él (Anónimo de — Yucay), o con duplicidad (Tratado de un cartapacio).

Fue Porras Barrenechea en 1944 (Los cronistas del Pe— rú) quien estableció una bio-bibliografía moderna de Polo, — que siguen esencialmente Ake Wedin (1966) y Esteve Barba (1968). Por él sabemos del parentesco entre Zárate y Polo, y por él — sabemos más o menos el activo papel que le cupo en la adminis

tración colonial: desgraciadamente, Porras sitúa el origen de su interés en lo incaico en las investigaciones emprendidas - en 1559 en Cuzco, de que nos habla Cobo (libro XII, cap, 2), - y el comienzo de su popularidad en el segundo concilio limense de 1567, adscribiéndole principalmente a la fase toledana y admitiendo su paternidad del escrito antilascasiano de Yucay (1571). Ake Wedin, aunque (1966) corrige esta paternidad falsa, sigue situando a Polo entre los "investigadores tardíos de lo incaico" (1966:78 ss.), y teniendo por sospechosas sus investigaciones sobre el régimen tributario por sus parecidos ribetes polémicos en el caso de H. de Santillán: por cierto, una idea de Porras recogida de Jiménez de la Espada - (Tres relaciones, y notas a Santillán y a Cobo). Esteve Earba (1964 y 1968) hereda de Porras esta adscripción "toledana" - (invento clasificador de Means, 1928), situándole en 1964 al lado de Gamboa, Molina de Cuzco, Cabello Balbola y Santillán, y en 1968 como "colaborador del Virrey Toledo".

Es Carlos Aranibar quien restituye en 1963 la obra de Polo a su verdadera situación pionera como incaista, precisamente dentro de un artículo de homenaje a su maestro Porras. Excusa al maestro por haber escrito su análisis en 1944, y en una larga nota justifica que "Bastaría un solo y notable caso, como el de los escritos de Polo de Ondegardo sobre religión - incaica, para ilustrar la imperiosa urgencia de fundar una jerarquía de testimonios, estableciendo vertientes de información y conexionando cronistas". (1963:123). Efectivamente, es bien conocido que Acosta, Cobo, Calancha, Herrera, Confesiona

rio de 1585, Murúa, le deben mucho. Podríamos añadir a Valera, Santillán, Garcilaso, Molina de Cuzco, Avila, Arriaga y otros de menor importancia. Aranibar recuerda que sus servicios incaistas fueron requeridos por gobernantes sucesivos como Cañete, Nieva, Castro, Toledo y por el Arzobispo Loayza. Podríamos añadir también a G. Pizarro, La Gasca, y Mendoza como gobernantes, y a su compañero Fr. D. Sto Tomás en la encuesta - de Lima a Charcas sobre la perpetuidad de la encomienda (Ver biografía de Domingo de Sto. Tomás de Porras, 1951). Para Aranibar, la experiencia de Polo se inicia en los 40, y sus encuestas formales empiezan desde 1554, en su puesto de juez de Cuzco: por lo tanto "Polo resulta, así, contemporáneo de Cieza o Betanzos y fuente original sobre historia incaica" - - (1963:126), n. 8). Aranibar merece toda fé, a partir de su tesis doctoral inédita "Los sacrificios humanos entre los incas a través de los cronistas" (1962, S. Marcos), y de su "Introducción" al "Señorio de los Incas" de Cieza (Lima, 1967).

Ha sido precisamente J.V. Murra (1970) quien, aún conociendo los trabajos de Wedin que cita, prefiere la postura del 2º, aceptando: "Tal como ha señalado Aranibar, la información de Polo es contemporánea con la de Cieza y Betanzos" - (1970, reed. 1975:309). Y acepta la posibilidad que él y Sto. Tomás fueran "los mejores representantes de sus respectivas categorías en la sociedad virreinal" (1975:306), animando a dedicarles "una investigación intensiva" tanto a los interesados en las culturas andinas como a los historiadores de la sociedad colonial. Aranibar y Murra se duelen de la desgracia -

editorial que ha acompañado a Polo desde 1559 hasta hoy, a pesar de la CODIN de Torres Mendoza, y de los editores Urteaga-Romero. Murra está convencido del enorme interés de una colección de los papeles de y sobre Polo, y muestra algunos pasajes de interés de su Relación de los fundamentos (sus abastecimientos para soldados de La Gasca en 1547 a base de las qullqa del estado y de la Iglesia autóctonas, y su asesoramiento a Cañete para poner en cabeza de su majestad los oasis de la costa de los lupakas del Titicaca).

C) PABLO JOSE DE ARRIAGA:

a) Biografía breve:

"Nació en Vergara, Vizcaya, en 1564 (Otros biógrafos lo consideran hijo de Ocaña, en la provincia de Toledo. Julián Santisteban Ochoa, Los cronistas del Perú (Contribución al estudio de las fuentes de la historia peruana), pág. 104, Cuzco, 1946).

A los quince años ingresó en el noviciado de la Compañía de Jesús, y cinco después pasaba al Perú, en cuya capital enseñó retórica y se ordenó sacerdote. En 1588 era nombrado rector del colegio de San Martín, y en ese cargo permaneció veinticuatro años. También fue, entre 1612 y 1615, rector del Colegio de Arequipa.

Por dos veces se embarcó para España: una en 1601, en concepto de procurador de la Orden; la segunda, muchos años después, en 1622. (...)

De sus obras, la que nos interesa aquí es la titulada Extirpación de la idolatría del Perú impresa en Lima 1621. - De ella dice Marco Jiménez de la Espada que es inestimable y de necesaria consulta.

b) Ediciones de su obra y valoración de la misma:

Extirpación de la idolatría del Perú (1621).-- Vamos a utilizar la edición de Esteve Barba en la B.A.E. (1968:193--277), que está tomada de la de Lima (1621). Ignoramos si esta edición de Lima última (1920) estaba ya corregida, añadiéndole las partes del Manuscrito que le suprimieron originalmente (como advirtió ya Jiménez de la Espada en 1879, XXXV, al observar que el agustino Calancha en su Crónica moralizada de 1638 citaba al manuscrito y al impreso como distintos. "El defecto que sí le hallo -añade- y de bastante consideración, es el de no contener por entero lo que escribió su autor; así me lo asegura el dueño del manuscrito original y así debe ser, puesto que Calancha, en sus citas ora se refiere al manuscrito, ora al impreso" (En Tres relaciones de antigüedades peruanas. pág. XXXV" (Fco. Esteve Barba, págs. LIV-LV, Crónicas - Peruanas de Interés Indígena B.A.E. (209). Madrid-1968).

El propio Arriaga alude al provincial jesuita Diego - Alvarez de Paz como decidido a quitar "algunas cosas que podrían ser inconveniente andar impresas" (Prólogo al lector, - 1968:194): Probablemente estas "cosas inconvenientes" sean - ritos idolátricos, a menos que se trate de críticas al comportamiento de los doctrineros. Jiménez de la Espada aludía --

también a un coetáneo "manuscrito original" (1879:XXXV). En cualquier caso, la obra del P. Arriaga, muerto el año siguiente de publicarse, fue popularizada en 1649 por el arzobispo de Lima Pedro de Villegónes en su Exortaciones e Instrucción acerca de las idolatrías de los indios. Sus caps. XLII-XLVI están calcados de los 6 primeros de Arriaga, que son los de más interés etnográfico. Un entendido como C. Aranibar (1963:128) dice: "Determinadas noticias consignadas por Villegónes en 1649 valen sólo en cuanto repiten sin añadido alguno las informaciones extractadas por Arriaga en 1621, sobre la base de cartas y expedientes originales de visitantes de idolatrías".

La cita de Aranibar puede llevar a confusión sobre el origen de las noticias de Arriaga, que no provienen solamente de fuentes documentales sino de una larga experiencia propia. Arriaga llegó a Perú a los 20 años (1584), siendo desde 1888 rector del colegio S. Martín por 24 años. Al fundarse en 1615 el colegio Príncipe para hijos de caciques, y la reclusión de Santa Cruz para hechiceros indígenas renuentes, Arriaga fue encargado de dirigir estas instituciones nascentes, producto de la labor extirpadora del P. Fco. de Avila y de los jesuitas Hdo. de Avendaño y Diego Ramírez. En su propio escrito (Cap. I) nos dice que estuvo de febrero de 1617 a julio de 1618 con el P. Avendaño y dos jesuitas más visitando los corregimientos de Chamcay y Cajatambo para extirpar idolatrías, más tres meses con Fco. de Avila (probablemente alrededor de Huáco, zona que visitaba Avila en esa época, si no estuvo antes en las visitas que éste realizó en los corregimientos de Huero--

chirí, Yauyos y Jauja). Para acompañar a éstos, tuvo que abandonar la dirección del colegio Príncipe y Sta. Cruz, lo que nos hace pensar que debió tener para esta dirección, anterior a sus visitas, experiencia de idolatrías. En todo caso, usó -- documentación ajena, especialmente del P. Avendaño "de cuyos papeles y advertencias saqué mucho de ella (la obra)" (1968: - 194).

Arriaga resume en su obra de 1621 su experiencia y la de otros muchos religiosos, generalmente jesuitas de otras regiones, para probar que la idolatría era general en todo el vireinato peruano. Quizás fuera esta generalización la que le--ventó algunas resistencias para su publicación, pero al final se editó por aprobación de autoridades civiles y religiosas -- (Ver su Prólogo al lector). Arriaga permite comprender el caso peruano a la luz de otros, especialmente europeos: así se re--fiere en el prólogo a lo que costó extirpar la idolatría hispá--nica, en base a lo que revelan los Concilios nacionales de To--ledo de los siglos VI y VII, y a la experiencia inquisitorial con judíos y moriscos, a los que hubo que expulsar. Se refiere alguna vez a la evangelización de Inglaterra, y muchas a la -- semejanza de los ritos peruanos con los de la antigüedad clási--ca: augurio por entrañas de conejos, filtro de amor, fábulas -- poéticas de genealogía en Deucalión y Pirra, invocación a la luna en casos de parto, ultratumba como lugar de silencio...

Arriaga resume de alguna manera la serie de escritores que se han ocupado de material ritual incaico en la colonia. -

En él se unen no sólo la experiencia extirpadora que inicia -
Avila en 1608, sino también las investigaciones de Polo (y pro-
bablemente de C. de Molina, el cuzqueño y de Cristóbal de Al-
bornoz, ambos auxiliares del obispo de Cuzco Lartaún muerto en
el Concilio de Lima III de 1582-3), pues al comienzo de su -
capít. II (donde se inicia propiamente el tercio etnográfico -
que incluye su obra) dice: "Mucho se podía decir acerca de es-
to (idolatría indígena) y algo está escrito en el tratado que
está al fin del confesionario, hecho por orden del Concilio de
Lima el año de 1582. Y quien lee aquello entiende qué es lo -
que los indios hacían antiguamente; pero yo haré ahora una bre-
ve suma de las cosas que adoraban todos estos pueblos, que es-
tán visitados y se van visitando, que son los mismos que ado-
ran los que no están visitados" (1968:201). (Creemos que la le-
tras subrayadas son erratas o correcciones del original).

Los caps. II-VI incluyen una relación sumamente deta-
llada de las huacas, ministros, sacrificios, ritos no sacrifi-
cales y del ciclo de vida u ocasionales. En cada uno de ellos
intenta describirlos según categorías (huacas inmóviles y móvi-
les, ministros mayores y menores y formas de acceso, tipos de
sacrificios según la materia, proceso evolutivo de una fiesta
(cap. V, donde se contiene una descripción completa de la con-
fesión, pp. 213-3 de 1968) y se atiene a un orden temporal en
los ritos del ciclo de vida (parto, nacimiento, nombre, tres-
quileto, casamiento, muerte...). Además de esta sistematiza-
ción descriptiva, da más nombres indígenas que cualquiera, y -
en ellos distingue el nombre serrano del costeño (los llanos),

y a veces distingue el nombre cuzqueño. Palabras como minge, -
mocher o ichuri están aquí bien explicadas.

Evidentemente Arriaga comparte algunos méritos con sus
antecesores. Parece que de Avendaño (memoria sobre las idola--
trías al arzobispo limeño de 3.IV.1617) ha tomado la distin-
ción entre huacas fijas y móviles, así como la herencia de és-
tas de padres a hijos y la categoría de patronos de pueblos de
aquéllas, así como la distinción entre fiestas mayores (oncoi-
mita, contra la helada en junio; al principio de las lluvias y
al principio de las sementeras) y menores (las familiares) y -
quizá también la descripción cíclica en la vida de algunos ri-
tos (cunas, trasquileo, vestidos, casamiento y muerte). De --
Esp. De Avila tomó la consciencia del carácter parenteral que
tienen las huacas entre sí, y la relación que se establece en-
tre una huaca y un ayllu, o una provincia.

Pero Arriaga es más sistemático todavía que Avendaño -
en las distinciones de huacas, ministros, sacrificios y ritos.
También llega más allá que Avila sobre la unión parenteral; -
trata muy especial de los dioses penates (conopas, morpis, --
chancas), de sus muertos munecos o malquis ("que ellos dicen --
que son hijos de las huacas", p. 203), de los antecesores o --
pacarinas (cuyos nombres saben los cabezas de ayllus que causu
el afén de no moverse del pueblo) y muy curiosamente de los -
"hueris" (en cap. II, p. 202 alude a ellos como primeros pobla-
dores gigantes, usados para fines de fertilidad, pero en cap.-
XV, p. 248 hay una alusión más precisa a los ayllus hueris --
o llactayoc serranos, y a los llacucos o edvenedizos, que --

aprecian más sus malquis que sus huacas: de una diferencia parenteral viene una diferencia ritual).

A través de la obra, Arriaga aprecia más que los otros el carácter antropomórfico de sus divinidades (originariamente fueron personas, y tienen necesidades humanas) y la pervivencia de sus antepasados entre ellos. De otra parte, Arriaga es muy consciente del carácter funcional de sus ritos. Algunas veces aprecia negativamente que no se ocupen de necesidades sobrenaturales o ultraterrenales. Otras veces lo hace positivamente: su relación con las propias necesidades (enfermedades, pobreza, viajes peligrosos, fecundidad de la tierra y los ganados). Creemos que, aunque precedido por alguna vaga observación de Avendaño ("algunos hay brujos... y otros que matan con yerbas y hechizos", J.T. Medina, 1904, I, p. 381), es él quien describe al final del cap. VII, p. 208-9 a los verdaderos "hechiceros" (cauchus costeros o runapmicuc serranos) que matan en venganza. Lo que llamamos "brujería negra".

Para calibrar la importancia del P. Arriaga, quizás sea útil la obra de Pierre Duviols sobre los extirpadores de idolatrías.

D) PEDRO CIEZA DE LEON.--

a) Vida y Obra.--

En cuanto a su vida, se sabía poco de modo documentado hasta que el historiador peruano Miguel Maticorena Estrada pu-

blicó en 1957 sus hallazgos notariales (Anuario de Estudios Americanos, XII, 615-74. Sevilla). Hasta entonces se disponía de la biografía parcial intentada por Enrique de Vedia en 1853 y la más completa de J. de la Espada en 1877 (Prólogo a La Guerra de Quito, Madrid, vol. II Bca. Hispano-Ultramericana, pp. V-CXIX), en base a los propios datos ofrecidos por Cieza a través de sus obras. Datos que han seguido siendo fundamentales para los biógrafos posteriores (Otero D'Costa-1938, A.M. - Salas 1943, R. Porras-1944, Maticorena-1955, Muñoz Pérez-1956, Coyne 1957, Espinoza-1964 y Aranibar-1967).

De todo ello, puede interesar destacar los puntos siguientes para sus estudios religiosos peruanos: nació en Llerena en 1520, pasando a América en 1535, tras recibir noticias americanas de la riqueza peruana en Sevilla. Recorrió Colombia y Ecuador con varios conquistadores (1514), empezando pronto a tomar apuntes de lo observado, incorporándose al ejército del presidente La Gasca en 1547. Fue protegido por éste, hasta el punto de confiarle su enorme documentación peruanista y de encargarle recorrer la Audiencia de Charcas, para tomar nota de las antigüedades indígenas y del comportamiento hispánico anterior. Con papeles de presentación oficiales, entrevistó a diferentes españoles llegados a primera hora, a diferentes autoridades indígenas provinciales y a su vuelta a Cuzco organizó una encuesta a los nobles linajes incaicos, ayudado de intérpretes españoles. Tenía redactada las dos primeras partes a su partida de Perú, pues se las mostró a los oradores de la Audiencia que quedaron a la ida de La Gasca (Sarabia y Santi-

llán). Vuelto a España, le mostró a Felipe en Toledo (1552) - su Primera Parte, que saldría al año siguiente aprobada por el Consejo de Indias. Su testamento le muestra interesado en cosas económicas y prudente en los deseos y proyectos de circulación de sus obras, que encomendó al P. Las Casas, aunque no llegasen a sus manos.

Afortunadamente, Cieza nos ofrece en sus obras purlual noticia de sus informantes y del método de trabajo, por lo cual su obra puede ser enjuiciada y continuada. De sus contactos más interesantes cabe destacar, aunque esporádico el de Santillán, uno de los oidores y autor luego de una información incaica oficial (1563?) elaborada en Sevilla. Igualmente superficial fue el contacto con Polo de Ondegardo, a quien cita en el cap. 99 de su Primera Parte, como corregidor en la Plata e interesado en medir los quintos reales de la mina de Potosí. Quizá el más interesante sea el que tuvo con J. Díaz de Betanzos, a quién no cita Cieza (ni viceversa), a pesar de que su obra se debió gestar simultáneamente, pues ésta la presenta al virrey peruano Mendoza en 1551: C. Aranibar (1967: LXXIII-IV y V) ha mostrado muchas huellas de ambos en descripciones, etimologías y determinados personajes incaicos que no podrían explicarse sin contacto entre ambos. Es probable que en cuanto al Collao, puedan establecer relaciones con Zárate y Santa Clara, según Aranibar (1963 y 1967: LXXII).

En cuanto a la preminencia que Ulménéz de la Espada le concediera en 1880 a Cieza llamándole "el príncipe de los cronistas (1880)... el primero de los cronistas del Perú y quizá

de las Indias" (1877), parece que le siguieron autores peruanistas como Markham, Porras, L.A. Sánchez, Maticorena, etc. - Aranibar prefiere adherirse al criterio de Means (1928:345) - de que "comparte con Garcilaso el primer sitio" (1967:XII). - Discute de manera directa la comparación peyorativa que Espada hiciera en 1880, entre Cieza y Garcilaso (1967:XX-I). Esta comparación le sirve para dirigir a ambos la misma crítica de seguir "la versión cuzqueña y elitista" de la historia incaica, como ya apreciaron Riva-Agüero y Means (1967: XXVII - - XXVI). Parece verdad, como dice Aranibar, que ambos maneja--ron una versión mítica tomándole por histórica, y que ambos - compararon despectivamente con los incas a sus antecesores serrenos como "pueblos bárbaros y bestiales". En favor de Garci--laso, pone este autor su conocimiento de la lengua, y en fa--vor de Cieza el haber criticado la versión cuzqueña, aunque - ses en detalles secundarios, el haber apreciado con detalle - las civilizaciones de los llanos (con ayuda principal de Fr.--Domingo de Sto. Tomás, a quien cita en la primera parte) y --destacar la probable importancia de la civilización colla - (Tiahuanaco, Hatun Colla, etc.). Por otro lado, Cieza se re--fiere a la influencia incaica sobre sus vecinos no sólo según la tradición cuzqueña, sino por haberla visto con sus ojos, - a través de su recorrido de Norte a Sur. Por último, Cieza - no niega la existencia de sacrificios humanos (aunque les - quite la importancia que tienen para Polo, Betanzos o Molina), ni de politeísmo y tiranías polísticas.

En especial, critica Aranibar su aportación al conoci

miento religioso: "Quizá el tema que menos pudo calar Cieza fuera el de la religión de los Incas... que sólo hoy empieza a comprenderse y que el cronista, católico y español del siglo XVI, desestimó y no pudo penetrar jamás quedándose, en el mejor de los casos, en la corteza del ritual exterior" (1967: XXVIII). En nota desarrolla Aranibar la censura puritana que operaba Cieza sobre sus informes religiosos "porque son gentilidades... fábulas ciegas... desvaríos y hechicerías...". Saca a relucir continuamente al demonio como causante de ciertas instituciones. Interpreta a su modo la creencia en la inmortalidad del alma. Le interesa más el ornato del templo de Coricancha que la jerarquía de divinidades. Reduce a la capac hucha ("compleja institución purificatoria que enlazó al Inca con el Imperio todo y que exigía sacrificios de niños y ceremonias múltiples, pero que en las manos de Cieza se disuelve y reduce a una modesta tributación de "diezmos" y dones a los templos", 1967:LXXV). Incluso sobre sacrificios humanos, el mismo Cieza que en cap. XXV disminuye el número de sacrificios humanos, atribuye al fallecimiento de Huayna Capac "más de cuatro mil ánimas" entre mujeres y servidores sacrificados. En lo cual, dice Aranibar, cae en el mismo error de confundir la necropompa con los sacrificios propiamente. (1967: LXXV-I).

Creemos que un análisis de ambas partes pueda derivar más frutos de información religiosa incaica.

b) Ediciones de su obra de Interés religioso.-

1ª) Parte primera de la crónica del Perú. Que trata de la demarcación de sus provincias: la descripción dellas. - Las fundaciones de las nuevas ciudades. Los ritos y costumbres de los indios. Y otras cosas extrañas dignas de ser sabidas... Impressa en Sevilla en casa de Martin de Montedoca - (15. III.1553).

Unica parte aparecida en vida del autor, que pudo ver la reeditada por varias veces en Amberes (entonces dominio español, y lugar de edición de varias crónicas peruanas, como - la Historia de Zárate, al año siguiente). La obra conoció además múltiples traducciones al italiano en el s. XVI, una al inglés en el s. XVIII, XIX y XX. Las ediciones castellanas - posteriores se inician con la de 1853 (Bca. Aut. Españoles, - por E. de Vedia, con una biografía del autor), y llegan a la decena en el S. XX: reproducción de la de Vedia (1923 y 1947) en Madrid, otras muchas de Espasa Calpe en Madrid-Barcelona-B. - Aires (5 veces desde 1922) y finalmente dos veces en Lima y - Méjico.

2ª) Segunda parte de la crónica del Perú, que trata - del señorio de los Incas Yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación. Madrid: Imp. M. Ginés Hdez, 1880, pp. 1-279. La publica Marcos Jiménez de la Espada, como vol. V. de la Bca. Hispano-Ultramarina, junto a la Suma y Narración de los Incas, de Juan Díez de Betanzos.

Esta publicación conjunta obedece a haberse encontra-

do juntas ambas relaciones en un código del Escorial, de moderna encuadernación, además de la crónica de Titu Cusi Yupanqui (no publicada hasta 1916 por Urteaga Romero en Lima, vol. II) y de la Relación de Hdo/ de Santillán (publicada el año anterior por J. de Espada, junto a Pachacuti y Valera, ésta como jesuita anónimo).

Esta segunda parte quedó inédita, por prohibición quizá del Consejo de Indias, y la usaron los cronistas oficiales como A. de Herrera, que copió capítulos enteros. Parece que éste usó una copia mandada hacer al Dr. Andrés Gasco por el Presidente del Consejo de Indias Juan de Sarmiento (1563-4): razón por la cual hay una dedicatoria a él, que confundió W. Prescott con el autor. Esta copia la tuvo en su poder el bibliógrafo J. Sancho Rayón, y sospecha Aranibar que se conserve en manos de sus herederos (Conde Heredia-Espínola) o en la colección de J. de la Espada en el C.S.I.C. Copia que mandaría hacer de ella posteriormente a su edición: para ésta usó una copia peor, que es conservada en El Escorial. A su vez, hay una copia de ésta en la Academia de la Historia.

Antes de la edición de 1880, quedó frustrada una edición del presbítero limeño González de la Rosa, titulada Relación de los Yngas (Edimburgo: casa Ballantyne, Hanson and Co., 255 pp.), que carecía de introducción, notas y las correcciones de Jiménez de la Espada. Al salir ésta, el limeño acusó a Espada de plagiarle, y éste se defendería en 1898 (Revista Contemporánea, Madrid, 16 pp.), aduciendo testimonios y una prueba irrefutable: una parte que faltaba al principio de la 2ª parte



en la copia de El Escorial, y que halló seguramente en la copia de Sancho Rayón. Indudablemente la edición de Espada era mejor que la de G. de la Rosa, y a ella se han atendido las ediciones posteriores (Markham en Londres, 1883; Salas en B. Aires, 1943; y C. Areníbar en Lima, 1967). Este ofrece la parte añadida por Espada en 1898 al principio, y coteja en notas las variantes con la edición de la Rosa, y las citas abundantes de A. de Herrera y de W. Prescott. Por ello, es la mejor de que disponemos.

c) Capítulos de interés etnográfico religioso.-

Propiamente la obra que trata de los Incas es la Segunda parte, como anuncia repetidamente en la primera (cap. 38 y ss.). Pero hay algunos caps. de ésta que contienen información valiosa. Puede decirse que comienza a tratar de las sociedades peruanas a partir del cap. 36, aunque siempre promete decir más datos en la 2ª parte. Se ocupa fundamentalmente de las sociedades sometidas al imperio incaico, cuyas características describe, y subraya la influencia incaica en su lengua, gobierno y religión. El cap. 45 contiene breves descripciones de costumbres incaicas como la imposición de nombre, trasquilado, y lo que se hacía al nacer gemelos o deformes y con motivo de otros sucesos naturales; en este punto puede compararse con Polo y Arriaga en lo referente a los ritos del ciclo de vida. En el cap. 72 alude al templo de Pachacamac, y en el 92 y 93, cuando trata de la ciudad del Cuzco, hace mención al templo de

Coricancha, al Vilaoma o gran sacerdote y a enterramientos y - hechicerías.

En la 2ª parte (cap. 27-30) se alude directamente a - templos y fiestas religiosas, pero hay un cap. previo de enorme interés, el nº 7. Dentro de un capítulo mítico sobre el origen de los incas, intercala la ceremonia del "huarachicuy", - que Cieza llama "ser armado caballero", iniciada según la versión mítica por Ayar Cachi en el cerro de Guanacaure.

En el cap. 27 hay una descripción del templo de "Coricancha", que como expresa el mismo título se detiene más en su "riqueza" que en su contenido religioso: le embelesa hablar - del cercado de oro, de las varias casas de oro, del ídolo del sol en oro, de los jardines de oro, etc. De aquí se sacó lo principal para el rescate de Atahualpa. De contenido especialmente religioso, a penas se alude a las mamaconas vírgenes, a los indios para su servicio y los objetos de sacrificios (corderos blancos, niños y hombres), a los tributos que se le rendían, al Vilaoma y otros sacerdotes para los sacrificios, el oráculo, y poco más. Todo ello, además tocado con enorme brevedad. Lleva razón Aranibar en su crítica.

En el cap. 28 sigue describiendo otros templos, aunque con menos entretenimiento: Guanacaure, Vilcanota, Ancocagua, - Coropuan, Aperahua y Pachacama. Se indica la función de cada uno: oráculo, sacrificios, riquezas, etc. Niega que en todos hubiese sacrificios humanos.

En el cap. 29 se refiere a la fiesta Capaccocha como -

"dones y ofrendas que se hacían a los ídolos", con motivo de la reunión anual de guacas, estatuas e ídolos en Cuzco, durante la cual se hacían sacrificios, oráculos y se pedían limosnas como diezmos para cada uno. Realmente resulta una descripción vaga y sospechosa, si se compara con la que nos ofrece Cristóbal de Molina de Cuzco.

Finalmente en el cap. 30 se describe la fiesta mayor, la del Hatun Raimi, excusándose de describir otras como "desvarios y hechicerías". Vuelve a obsesionarle el contenido de metales preciosos que se exhibía en esta fiesta ("ni en Jerusalem, Roma ni en Persia ni en ninguna parte del mundo... se juntaba en un lugar tanta riqueza... como en esta plaza del Cuzco cuando estas fiestas y otras semejantes se hacían"). De toda la descripción destaca que duraba de 15 a 20 días, que tenía lugar en agosto tras la recolección de sus diversas semillas, precedida de un ayuno, sacrificios y oráculos, y consistente en grandes comidas y borracheras de acción de gracias. De interés es la descripción de su escala de divinidades (exhibidas en la plaza por orden de importancia), el nombre para "santos" canonizados ("Illa"), y una descripción del Vilaoma un poco más extensa (que contradice bastante la de Blas Valera o el jesuita anónimo).

Los demás capítulos de la 2ª parte tienen escaso valor desde el punto de vista religioso, pues sólo de pasada habla de la coronación, muerte, sacrificios, etc...

E) JUAN DIEZ DE BETANZOS.

a) Biografía selecta de Betanzos.-

No se conoce nada de su fecha y lugar de nacimiento, - aunque debió ser por apellido de origen gallego. Dice Fr. G. - García que "Era conquistador del Perú, a do entró con don Francisco Pizarro", pero no hay otra noticia de su participación - inicial que ésta.

Aparece ya en 1542 como intérprete de Vaca de Castro, - ante la Información que éste mando tomar de cuatro quipucama- - yocs en Cuzco, publicada por J. de la Espada en 1892 como -- Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas. Aquí es - tuvo Betanzos de intérprete junto al español Francisco de Vi- - llacastín: curiosamente, ambos estaban casados con dos hijas - de Huayna Capac, y hermanas de Atahualpa (al menos por vía pa- - terna). Sus esposas habían sido amantes respectivamente de -- Foo. Pizarro y Almagro: parece ser fué Vaca de Castro quien ca- - só a estas nobles mujeres (y a otras dos hermanas más). (Este- - ve Barba, 1968:83, n.2).

Se dice que fue intérprete quechuista ya en tiempos de Pizarro, y continuó siéndolo de la Audiencia, de la Gasca, del virrey Cañete y del gobernador García de Castro. Efectivamente, con estos dos últimos intervino sucesivamente en 1558 para con- - vertir y reducir al inca Sairi Tupac, y entre 1564-68 como in- - téprete y negociador con su sucesor Titu Cusi Yupanqui.

Esto quiere decir que el interés suyo etnográfico es ma- - yor, en cuanto su carrera le lleva al oficio de mero "intérpre- - te" de un relato histórico-mítico incaico. El mismo dice en el

título de la obra "traducido y recopilado de lengua india", y en la dedicatoria crítica a los españoles que hablan de los indios de manera diferente y lejana "de lo que los indios usaron; y esto creo yo ser, porque entonces no tanto se empleaban en sabello, cuanto en sujetar la tierra y adquirir; y también porque, nuevos en el trato de los indios, no sabrían inquirillo y preguntallo, faltándoles la inteligencia de la lengua, y los indios, recelándose, no sabrían dar entera relación... pues para ser verdadero y fiel traductor tengo de guardar la manera y orden del hablar de los naturales... porque no lo traduje y recopilé siendo informado de uno sólo, si no de muchos, y de los más antiguos y de crédito que hallé entre estos naturales" (1968:7),

Jiménez de la Espada, y posteriormente Riva-Agüero, - L.A. Sánchez y el propio Porras Barrenechea están de acuerdo en que la obra refleja la traducción de un poema incaico, o de un relato heroico. Aparte de alguna disquisición cuya breve sobre la influencia del Demonio o el género bárbaro e infantil de estos relatos, o incluso sobre la discutida jerarquía de dioses, el relato de Betanzos es más interesante que el de Cieza, Polo, Valera o Cobo, en los puntos de ritual que toca, por cuanto da noticia del mito o explicación de que lo acompaña la tradición.

Carlos Aranibar, en su edición del "Señorío" de Cieza, supone que Betanzos le sirvió de intérprete, dadas las semejanzas entre ambos textos. Pero ninguno se cita. (1967: LXXIII-V). Coinciden en la leyenda del dios creador Viracocha

(y en la crítica al sentido dado al nombre por españoles), en la etimología de Viracocha y Pacaritambo, en la descripción - de "huarachicuy", de la piedra de guerra de la plaza del Cuzco ("el rollo"), en los nombres del inca 6º (Inca Roca Inca) y del 7º (Inca Yupanqui y no Pachacautec). Hemos visto también coincidencia en la descripción de la extensión del reino del Perú incaico (Betanzos en el título, y Cieza en el cap. 36 de la Primera parte). A este respecto, hay que decir que Betanzos supera al supuesto "príncipe de los cronistas", como en toda materia religiosa: Aranibar en 1967 demostró las deficiencias de Cieza en el campo religioso.

b) Ediciones de su obra.-

1880.- Suma y Narración de los Incas que los indios llamaron Capaccuna, que fueron Señores en la ciudad del Cuzco, y de todo lo a ella sujeto...Agora nuevamente traducido e recopilado de lengua india de los naturales del Perú por... vecino de la gran ciudad del Cuzco. La cual Suma e historia va dividida en dos partes. Madrid: Imp. M. Ginés Hdez., 1880 y ss.- La publica Marcos Jiménez de la Espada, como vol. V. de la Bca. Hispano-Ultramarina, tras la Segunda Parte de la crónica del Perú de P. Cieza de León.

Esta edición es, como la primera de Cieza, se hallaba inédita una copia original de Betanzos (1551) en el mismo códice del Escorial que la de Cieza, y otras dos (Yupanqui y Santi llán). Fue usada esta copia anteriormente por Prescott, a base de la copia del mismo hecha por Lord Kingsborough. El original

no parece haber sido conocido sino por el dominico Fr. Gregorio García, que la cita en el Proemio y cap. VII del libro último de su Origen de los indios y predicación del Evangelio - en el Nuevo Mundo (Madrid?, 1607) como fuente fundamental de su libro.

Todos han lamentado no se halle el original, pues en el título se nos dice que "va dividida en dos partes", y lo conservado no son sino XVIII capítulos sin título de "parte primera" o "segunda". Jiménez de la Espada desesperó de encontrar el original, y la publicó tal como la encontró. Posteriormente ha sido reeditada en Lima por los señores Urteaga y Romero como tomo VIII de la serie II de su Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú (1924), con un estudio biográfico de Betanzos por el P. Domingo Angulo. En la dedicatoria al virrey Mendoza (23.XI. 1551-21.VII.52) se nos dice al principio que gastó seis años de su mocedad en "traducir y recopilar un libro que Doctrina christiana se dice, en el cual se contiene la doctrina christiana y dos Vocabularios, uno de vocablos, y otro de noticias y oraciones enteras y coloquios y confisionario" (Ver edición de Esteve Barba, 1968, p. 7 de sus Crónicas peruanas de interés indígena. Madrid: B.A.E.). Nada de esto se ha encontrado tampoco, a pesar de su enorme interés. A tener en cuenta la fecha de 1551, que aparece como "hoy" al final del cap. XIV (1968:44), y suponiendo que el virrey Mendoza se lo encargase a continuación de esta tarea juvenil, tal obra sería iniciada en 1545: en esa época no se conocían aún obras en lengua indígena (Ver prólogo de Porras B. a la edi-

ción de la Gramática de Fr. Domingo de Sto. Tomás. Lima, --
1951).

d) Valoración de la aportación de Betanzos a la etnografía religiosa de los Incas.-

De nuestra lectura de los 18 cps. conservados, deducimos que los más interesantes son los cap.s XI, XIV, XV, y XVII.

El cap. XI trata "de como Inca Yupanqui hizo la casa - del sol y el bulto del sol...", y describe minuciosamente el - templo de Coricancha del Cuzco, tal como fue organizado por - Inca Yupanqui o Pachacuti. Creemos que es la mejor descripción que hemos visto hasta ahora (incluido Cobo). En ella se insiste más en su funcionamiento que en su construcción arquitectónica (Cieza y Cobo). Hay una disquisición sobre la jerarquía - de dioses, ante la que Betanzos opina: Viracocha, el sol, el - trueno, la tierra, etc. Entre los servidores consagrados al - templo constan 500 mamaconas y 200 yanaconas, así como un regi - dor mayordomo. Además existían provisiones de maíz, ovejas, ro - pa fina, "cierta suma de niños y niñas, que ellos llaman capacocha" (hay evidentemente un sentido de capacocha restringido en la cita que hacemos, pues Betanzos se refiere a todas las - ofrendas; por ello, Cieza pensaba en diezmos). Se describen - con detalle los ornamentos característicos del mayordomo del - sol, que bien puede compararse al Vilaoma de B. Valera. En el templo hay varias casas, pero a ninguna de ellas tienen acceso las gentes normales: a una sólo el inca, y a otras los señores principales, que tenían derecho a ser enterrados en el "cerca-

do de oro" (Coricancha). Los fieles normales adorarían al sol en la plaza del Cuzco a través de una piedra (el "rollo" — actual, que Aranibar llama "la piedra de la guerra", 1967: — LXXIII) cubierta de oro. Finalmente, Betanzos describe con — cierto detalle el "sacrificio al sol", donde los animales — eran degollados y echados al fuego, tras pintar las casas y — caras de los servidores con una raya de sangre, y donde los — niños eran enterrados vivos. El ídolo, un niño desnudo como de un año representado en oro (cuya construcción implicaba un — ayuno hasta terminarlo), era alimentado diariamente con platos preparados y echados al fuego, por lo que éste debía ser permanente, creemos que en esta descripción resalta la analogía entre el oro y el sol (supuesto protector de Yupanqui contra los Chancas), y el sentido del fuego perpetuo.

El cap. XIV trata de como el inca Yupanqui "constituyó... los orejones... constituyendo una fiesta del sol...(que) nombró Raymi" (debió decir Inti-Raymi, pero este mismo nombre le da Polo, que hace comenzar igualmente el año por diciembre, con motivo de esta fiesta). Mientras en el cap. comentado Yupanqui instauraba un templo al sol, aquí se trata de una fiesta anual, a la que iba asociado el nombramiento de orejones — "porque habían de ser llamados hijos del sol". La descripción del proceso es sumamente detallado, y se refiere al ritual — del "huarachicuy" (como reconoce Espada, su primer editor): — creemos que es la más detallada y merece la pena compararla — con la que hacen Cieza, Polo, Molina. La que hace Betanzos — es mejor además porque da las razones "funcionales" a que —

obedecía cada parte del ritual: así, antes de empezar el ritual, los padres del "orejando" (futuro orejón) debían comunicar su intención a sus deudos y pedirle ayuda, aunque fuesen muy ricos, "porque siempre tuvieses una hermandad". El día - que le hacen las mujeres de sus deudos una camiseta de lana - negra ha de ir al campo con otros y coger haces de paja para darla a esas mujeres "porque no hay en ellos ociosidad... que sepan que cosa es andar en el trabajo e ayunando". Otro día - ha de hacerse unos zapatos de paja "para que sepan, que si - en la guerra anduviere y le faltaren zapatos, que los sepa - hacer. Otro día han de ir corriendo de una guaca a un cerro - "como si fuesen siguiendo alcance de enemigos". Sus parientes le han de azotar los brazos con una honda "para que se acuerde y tenga memoria de la tal jura que allí hace y merced que le fue hecha" (jura de defender a Cuzco y obedecer al inca).- Luego se están emborrachando de chicha diariamente por un mes "porque su principal felicidad, en todas sus obras o cosas - que hacen, es el bien beber, y mientras más beben, más señor, porque tienen posibilidad de ello". Vuelven a azotarle los - parientes "para que tuvieren memoria e se acordasen desta - fiesta". Más tarde, y ya horadadas las orejas, han de pelear entre sí en la plaza "a fin de que han de entender que así - han de pelear con sus enemigos". Esta descripción que instauró el inca Yupanqui "dende entonces lo continuaron hacer en la manera ya dicha, hasta este año en que estamos de 1551": - se trata, pues, no de un acto único, sino de un ritual actual cuyos motivos fundacionales ha explicado.

En este sentido de explicar la función original del ritual sólo puede compararse a Cieza (2ª parte, cap. 7). Este se refiere más que al huarachicuy de los orejones, a la prueba - que ha de superar el inca antes de tomar la borla real: También explica Cieza que ha de coger paja todo un día sin comer ni beber "porque ha de aunar". Que ha de correr del cerro de Guana- caure al de Anaguar "porque vean cómo es ligero y será valiente en la guerra". Ahora bien, Cieza añade para tres pautas ritua- les nuevas razones: ha de traer del cerro Anaguar un poco de - lana en una alabarda "en señal que cuando anduviere peleando - con sus enemigos ha de procurar traer los cabellos y cabezas - dellos". Este pasaje lo relata Betanzos, sin dar razón alguna. Posteriormente ha de matar una oveja y repartir su carne y - sangre cruda, "en lo cual significaban que, si no fuesen valien- tes, que sus enemigos comerían sus carnes de la suerte que - ellos comido la de la oveja que se mataba". Esta pauta no la - dice Betanzos. Finalmente Betanzos alude a tener sobre sus ca- bezas "pieles de leones con sus rostros" (pasaje que en reali- dad intercala Espada "porque la tomamos de otros autores que - tratan de esta ceremonia del huarachicuy". Creemos que se - trata de Cieza, a quien edita simultáneamente, de lo que no - da razón, pero sí Cieza: "para dar a entender que serían va- lientes y fieros como lo son aquellos animales" (Citas de Ara- níbar. 1967: pp. 20-22). Aranibar no tuvo en cuenta estas dife- rencias favorables a Cieza, así como Espada no citó el autor - de quien extraía el intercalado: en ello cada uno actuaba en - favor de su argumentación.

El cap. XV de Betanzos tiene interés en dar los nombres de los meses del año, que atribuye a invención del Inca Yupanqui, el cual además puso 4 pirámides o relojes (pachau—nanchango: señalador del tiempo. Alude a doce meses, pero le falta la descripción de octubre y noviembre: sigue el orden — que adoptará Polo, iniciando el año en Diciembre, porque es — la primera fiesta que inventó, la de los orejones. Se refiere también a otras fiestas que tienen lugar en estos meses, pero no describe las de todos: alude al "yahuarincha aymoray" para iniciar la recolección del maíz, que dura de mayo hasta fin de junio, y era otra fiesta al sol, donde los orejones salían — vestidos como habían sido cada uno iniciado en diciembre, y — terminaban aquí su ayuno (sólo aquí da este dato, y no en el cap. anterior). Describe también dos fiestas que se celebran en septiembre: "La una que casi quiere parecer a la que nos — hacemos de San Juan", y la otra llamada "purappuquio", donde se sacrificaba a las aguas. La primera era en realidad la famosa "citua" de Polo y Molina. Estos dos describen mejor cada una de estas fiestas, y lo hacen en cada mes del año. Dice — Betanzos explícitamente que en el mes de julio y agosto no se celebraban fiestas, sino que lo pagaban regando hasta septiem—bre. Polo no dice eso de ningún mes, pero Molina lo dice de — junio solamente. Incluso para los nombres de los meses no hay una gran coincidencia entre los cronistas que se ocupan de — ello. Horacio Urteaga puso detalladas notas comparativas en — la edición del Tratado y averiguación de Polo sobre los diferentes nombres aplicados a cada mes, y sus etimologías posi—

bles. Betanzos coincide muchas veces con Polo, Molina, y sus correspondientes seguidores Acosta y Cobo. Sorprende la coincidencia con Diego Fernández el Palentino y Con Cabello de Balboa: parece que Cabello manejó la Historia incaica inédita (y de paradero desconocido) de Molina, y que el Palentino tiene ligeras deudas con Cieza, vía La Gasca (lo dice Wedin, repitiendo a Espada en p. VIII de la Guerra de Quito, 1877).

Finalmente, el cap. XVIII alude al final a las exequias y fundaciones institucionales hechas por Yupanqui a la muerte de su padre Viracocha Inca. Según esta tradición, que recoge Betanzos como traductor, entonces empezaron a venerarse los restos de cada inca anterior desde el fundador Manco Inca. El los puso en su casa sobre escaños de madera pintados, les señaló mamaconas y yanaconas (como al templo del sol, para ofrecerle sacrificios y darles de comer diariamente a las órdenes de un mayordomo y les asignó tierras y ganados en pueblos de alrededor de Cuzco). Asimismo, aquí comenzarían a tener cantares épicos cada inca. Advierte Betanzos que estos "bultos" venerados aún hoy día los meten en trojes, ollas y huecos de paredes "y desta manera no los pueden topar" los españoles. Ocho años más tarde los descubriría Polo, siendo corregidor del Cuzco.

Es una pena no haberse hallado el resto de la obra de Betanzos pues según Fr. G. García (1607, cap. VII del libro último) esta obra llegaba en sus dos partes "hasta que entraron los españoles". Su biógrafo Domingo Angulo cree que el virrey Mendoza murió antes de recibir la obra (murió en julio

del 52). Pero no da pruebas: quizá no terminase la obra, pero todo induce a pensar que sí, pues debió postergar la terminación de la Doctrina Chripstiana y los dos Vocabularios, según nos dice en la Dedicatoria. El hecho de que haya hecho dedicatoria indica su terminación, y probable entrega. Mendoza ya recibió entrega en Méjico de otros códices nahuas históricos (Códice Mendoza, en el Museo de América de Madrid).

d) Juicios Críticos.-

Marcos Jimenez de la Espada (el primero que publicó esta obra en Biblioteca Hispano Ultramarina, vol. V, Madrid, — 1980, a continuación de la segunda parte de la crónica de Cieza):

"De verdadera importancia y no poca utilidad para el estudio de las antigüedades peruanas; y no sólo por las noticias únicas que en ellos se consignan, y por la inestimable circunstancia de haberse recogido y averiguado todos los hechos que contiene desde el año de la conquista hasta el de 1551, sino muy especialmente por su estilo que los hace sin par. Nadie como Betanzos al referir las obras, hechos, acciones y pasiones de los indios peruanos, retrata con más verdad el carácter de esta gente; su flema, su calma y los súbditos arranques de crueldad, alegría, tristeza o miedo que con ella contrastan; las cosas, en su historia, suceden a lo indio, no como en Cieza y Garcilaso y otros las leemos, a la española o quizá a la griega. Cuando habla un personaje, habla y se pro-

duce como en su tierra, discurrendo prolijamente, remachando los conceptos, repitiendo, sin necesidad, unas mismas frases, escaseando los sinónimos. Bien se le puede creer a Betanzos - lo que dice en la dedicatoria a Don Antonio de Mendoza: que - para hacer su historia verdadera tuvo que traducir como ello pasaba y guardar la manera y orden de hablar de los naturales" (86).

P. Gregorio García, dominico, en su Origen de los indios y predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo. Dice así en el proemio: "Juan de Betanzos, conquistador del Pirú, a do entró con don Francisco Pizarro, hizo una historia por mandado de don Antonio de Mendoza, Virrey de aquel reino, aunque - no salió a la luz; en la cual escribe el origen, descendencia y sucesión de los Ingas reyes del Pirú, las guerras y sucesos que tuvieron, hasta que entraron los españoles; en cuyo discurso refiere muchas cosas curiosas y notables, así de la tierra como de los moradores della, lo cual pudo hacer con facilidad por haber sido los primeros y haber aprendido la lengua general de los indios de que fue intérprete por el Rey nuestro señor. Esta historia tengo en mi poder, lo cual me ha - ayudado harto para este mi libro" (87).

Riva Agüero, seguido por Luis Alberto Sánchez, cree - que se trata de un canto épico traducido por Juan de Betanzos; Porras Barrenechea lo considera un relato heroico en prosa - transmitido oralmente. El mismo cronista dice al principio - que tradujo y recopiló, y ambas técnicas fueron, en efecto, - sin duda las que parecen haber contribuido a formar el conjun

to de la Suma", (88)

"...Juan Diez de Betanzos que era, como se decía en -
aquel tiempo, gran "lenguaraz", es decir, que podía traducir -
del quechúa al español: lo que él nos lega, según todas las pro-
babilidades, no es sino la traducción de un poema histórico -
incaico" (89).

F) PEDRO SARMIENTO DE GAMBOA

a) Datos Biográficos

Sarmiento de Gamboa es originario de Galicia (Ponteve-
dra) y con entronque en el país vasco (Alava).

En 1567 embarcó en el Perú en la expedición de Alvaro
de Mendaña en la que tuvo algún puesto importante; Gamboa no
olvidó nunca que, si Mendaña hubiera seguido sus indicaciones,
hubiera dado con Australia.

Desde 1570 está en el Perú, donde es hombre de confian-
za del Virrey Toledo. Le ayuda en la captura de Tupac Amaru, -
en la visita general y en la redacción de las Ordenanzas.

En este tiempo hay que suponer la composición de la -
Hª Indica.

Fue un hombre polifacético: soldado a los 18 años y -
pasa a Méjico a los 23; astrólogo por lo que se cuenta que fue
azotado públicamente por sentencia del Tribunal de la Inquisi-
ción y perseguido más tarde por el mismo Tribunal; cosmógrafo;
marino: compañero de Alvaro de Mendaña en su viaje a las islas

Salomón; capaz de atravesar por primera vez el estrecho desde el Pacífico y llegar a España tras mil peripecias; fundador - de Nombre de Jesús y D. Felipe en el confín austral de la tierra, y apresado cuando intentaba socorrer a sus ciudades por corsarios ingleses y, luego por franceses. Por último, hemos de destacar su faceta de escritor.

Resumiendo y concretando son tres las empresas de Sarmiento de Gamboa: su acción descubridora en el Pacífico; su labor informativa, su tarea de colonización en el estrecho de Magallanes. De estas tres empresas de Sarmiento la que más nos interesa para nuestro cometido es lógicamente su labor informativa en el Perú.

b) La Historia Indica de Sarmiento de Gamboa

La Historia de los Incas de Sarmiento debe su origen al deseo del Virrey Toledo de informarse e informar al Rey de los antecedentes del Imperio Incaico, para ilustrar las disputas que se habían suscitado en la propia España en cuanto a la legitimidad de la dominación española. Objeto del Virrey Toledo era tranquilizar la conciencia del Rey, inquieto por algunos moralistas, como las Casas, que tacharon de injusta la conquista del Perú. La pretensión de Toledo era, por tanto, establecer con documentos fehacientes la inconsistencia jurídica del dominio incaico y la consiguiente oportunidad de la conquista española al liberar aquellos pueblos oprimidos por los Incas.

Pedro Sarmiento de Gamboa recibió el encargo del Virrey Toledo de averiguar todo cuanto pudiera del pasado del Perú. Sarmiento tras una minuciosa y escrupulosa información escribió su Historia Indica, en la que relata no sólo la vida del Incanato sino también la oscura época anterior, preincaica. Esta es la Segunda Parte de la Historia General llamada Indica, pues Sarmiento tenía proyectada una Primera Parte en la que haría una descripción física del territorio y una Tercera Parte referente a la conquista y dominación española.

Posiblemente sólo se escribió la Segunda Parte. En cualquier caso sólo de ésta hay conocimiento hasta ahora. Fue remitida en 1572 a Felipe II, junto con las Informaciones del Virrey de Toledo y ciertos mapas a modo de ilustraciones gráficas que naufragaron en el viaje.

c) Ediciones

El Manuscrito de la Historia Indica de Sarmiento de Gamboa estuvo perdido durante más de tres siglos. En 1893, Wilhelm Meyer descubrió una copia en la Biblioteca Universitaria de Gotinga.

La Primera Edición, fue publicada en Berlín en 1906 por el erudito alemán Richard Pietschmann, contiene un amplio estudio preliminar y un valioso repertorio de notas históricas. Su esfuerzo de modernización de la ortografía ha sido más bien negativo: su acentuación, en general, es la del siglo XIX con muchas incorrecciones; su puntuación es más alemana que española. Además su desconocimiento del español antiguo no sólo

lleve a errores ortográficos sino también de interpretación. Traducción de Menckham al inglés, publicada en Cambridge en - 1907.

La segunda Edición data de 1942 y fue preparada por - Angel Rosenblat. En ella se han corregido algunas inconscuen- cias ortográficas de la edición de Pietschmann.

La tercera Edición ha sido realizada por el mismo au- tor (Rosenblat) (Historia de los Incas por Pedro Sarmiento de Gamboa, segunda edición enteramente revisada. Emecé Editores, Buenos Aires.

También en el Tomo III de la obra de Roberto Levillier "Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú", Bue- nos Aires, 1942, y como Apéndice a las obras del Inca Garcila- so, en la edición de la B.A.E., Tomo CXXXV, Madrid-1960. La - Edición de la B.A.E. solo se diferencia de la publicada en - Buenos Aires (3ª) en que no lleva notas críticas y en que se ha procurado uniformar la ortografía.

d) Valoración de la obra de Sarmiento

"La Historia de los Incas de Sarmiento de Gamboa tiene un interés histórico extraordinario porque responde a un gran esfuerzo de objetividad. Las Informaciones que contiene fue- ron verificadas del modo que al final del libro se explica, - leyendo públicamente sus capítulos por medio de intérpretes, - ante fedatarios, a los hombres más caracterizados, viejos y - linajudos del país, recogiendo sus correcciones y finalmente

su aprobación. Parece, por tanto, que si se pone en tela de juicio la verdad de su contenido, será por error de las fuentes, - con ser las mejores de que nadie pudo disponer, pero no por infidelidad del historiador". (90).

Si exceptuamos lo concerniente a cronología en lo que - Sarmiento de Gamboa es, sin duda alguna, exagerado, su obra, en general, resume realismo, verismo y autenticidad. La publicación de su obra ha supuesto un duro golpe a la credibilidad en el Inca Garcilaso. El giro copernicano de José de la Riva Agüero, gran defensor del autor de los Comentarios Reales, fue motivado por el estudio concienzudo de la obra de Sarmiento. El "anti-Garcilasismo" de la Hª Indica ha sido causa frecuente de impugnaciones, científicamente poco fundadas, de la persona y - la obra de Gamboa.

Según Porras Barranechea la Hª Indica y los Comentarios Reales presentan una estampa radicalmente distinta del Imperio Incaico. La de Sarmiento "Es una visión ruda, vital, plena de - barbarie y de fuerza, en oposición a la de Garcilaso, creador - de un imperio manso, dulce, idílico, dirigido por unos incas... que conquistaron toda la América del Sur sin romper un plato" La visión de Garcilaso, concluye Porras, es la "versión de las huestas vencidas y de los perientes seniles y plañideros. La de Sarmiento es la versión masculina del imperio incaico". (91).

Uno de los últimos alegatos de gran autoridad, en pro de Pedro Sarmiento de Gamboa y su Hª Indica es de Roberto Levillier, en el tomo III de su extensa biografía del virrey D. Francisco de Toledo, publicado en Buenos Aires en 1941.

- (81 b).- Tormo, Leandro, "Religiones Precolombinas de América", en Historia de las Religiones", Varios Autores. Ediciones cultura Hispánica, Madrid, 1970, pág. 78.
- (82). - Raul Porras Barrenechea "Fuentes Históricas Peruanas" Lima, 1968, p. 15.
- (82 b).- Prólogo Bio-bibliográfico a Las Crónicas de los Molinas en Los Pequeños Grandes Libros de Hª Americana, Serie I, Tomo IV, Lima 1943.
- (82 c).- Medina, José Toribio, "La Imprenta en Lima", Santiago de Chile, 1904, Tomo I, pág. 195.
- (82 d).- Parras Barranechea, Raúl, Epílogo Crítico Bibliográfico a las Crónicas de los Molinas, en Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Lima-Perú, 1943, pág. 94.
- (82 e).- Duviols, Pierre "Un inédit de Cristóbal de Albornoz", en JOURNAL DES AMERICANISTES LVI, Paris 1967, (7-39)
- (82). - Fábulas y Ritos... op. cit., pág. 80.
- (83). - (Francisco Esteve Barba, estudio preliminar a la edición "Crónicas peruanas de interés indígena", B. A. E. (209), Madrid, 1968, pág. III).
- (84). - Prólogo de Ernesto Morales a "Ritos y Fábulas de los Incas" de Cristóbal de Molina; Editorial Futuro S.R.L, Buenos Aires, 1947.
- (85). - Raúl Porras Barrenechea, en el epílogo crítico-bibliográfico a la edición Las Crónicas de los Molinas, en la colección "Los pequeños grandes libros de la historia americana" Tomo IV, Lima, 1943, pág. 96.
- (86). - (Citada por Fco. Esteve Barba, ap. cit. pág. 13).
- (87). - (Citado por Fco. Esteve Barba, op. cit. pág. 14)
- (88). - (Fco. Esteve Barba, op. cit. pág. 18).
- (89). - (Luis E. Valcárcel, Ethnohistoria del Perú Antiguo, op. cit. pág. 42)
- (90). - Pedro Sarmiento de Gamboa, Hª de los Incas, 2ª edic. enteramente revisada, Emecé Editores S. A. Buenos Aires, 1942, págs. 10-11 ("Noticia").
- (91). - Revista de Indias, nº 7, pág. 9-10. Madrid - 1942.

CAPITULO IV

El Método Fenomenológico Aplicado al Estudio de los Ritos.

A) ¿Qué entendemos por Fenomenología?

El concepto de Fenomenología procede del ámbito de la - Filosofía y ha sido utilizado con diferentes significados, especialmente, por Hegel y Husserl. Técnicamente está indisolublemente ligado a la persona y a la obra de Husserl, hasta el punto que la fenomenología contemporánea no ha podido liberarse totalmente de las orientaciones y las dimensiones propuestas por su fundador. La historia de la Fenomenología está ligada profundamente al desarrollo mismo de la filosofía moderna.

Utilizamos aquí el término "fenomenología" en la perspectiva de Husserl, como un ir "a las cosas mismas", como una fidelidad al modo de ser de los objetos, como un tomar la realidad - tal como es, sin interpretaciones previas que la deformen. No - pretendemos ciertamente, una aplicación rigurosa del método husserliano.

El camino que Husserl sigue, pretende llegar a las esencias puras y a su aprehensión. Su método es el método de la intuición de la esencia. Se trata de coger las cosas en su tacimiento, sorprenderlas, sin intermediario de ninguna clase, sin que - lleguen a ser falseadas por interpretación alguna. Se ha llamado este método el método de la intuición eidética.

La fenomenología tiene por objeto lo que se muestra, lo que aparece, el fenómeno ¿qué es el fenómeno en la concepción de

Husserl?. El fenómeno es la conciencia o el ser psíquico. El fenómeno es apariencia, pero apariencia como ser. "No hay diferencia alguna entre ser y aparecer". De esta forma, la fenomenología se convierte en ciencia descriptiva de las esencias de la conciencia pura. Pero ésta es la conclusión última. Para Husserl, la conciencia es el camino hacia el ser.

"En el pensamiento de Husserl, la conciencia en si es intencional. La conciencia se considera como presencia ante una realidad que no es esta misma conciencia. Esta presencia y accesibilidad a la realidad no se consideran como elaboración subsiguiente de una conciencia preexistente y originalmente aislada; la conciencia es esta accesibilidad a la realidad."(92)

El método husserliano empieza y, en cierto modo, acaba en la evidencia. A través de ella se alcanza la liberación de los prejuicios y se llega a la ley fundamental de la intencionalidad.

Para la comprensión del pensamiento fenomenológico de Husserl son claves sus conceptos de intencionalidad, es decir, un modo de estar implicado en el mundo. Considerar el mundo en ausencia de la conciencia humana entrañaría retirarse del mismo objeto que se desea penetrar (93).

Hemos dicho que el objeto de la fenomenología es lo que aparece, el fenómeno. Pero el fenómeno tiene relación tanto con aquello que se muestra como con aquél a quién se muestra, lo cual es importante subrayar al intentar comprender el carácter peculiar del fenómeno ritual. Según esto es decisivo, fenomenológicamente hablando, tener muy en cuenta la índole del sujeto -

que detecta el fenómeno y la naturaleza del sujeto que se manifiesta. Sin embargo, nunca se debe olvidar que ni el fenómeno es producido por el sujeto ni es tampoco un objeto puro. Su -- esencia es su aparencia.

Van der Leeuw afirma que "el fenómeno tiene en relación con el "alguién" a quién se muestra, tres capas de fenomenalidad: su absconditez (relativa); su irse revelando progresivo; su -- transparencia(relativa). Estas etapas no son iguales, sino que están correlacionadas con las tres etapas de la vida: vivencia, comprensión, testimonio. Las dos últimas actitudes forman, ejercidas científicamente, dice Van der Leeuw, la actividad de la -- fenomenología (94).

La fenomenología no realizará eficientemente su misión sin una aproximación viva a la realidad, sin una comunión íntima con las cosas. Es claro, por tanto, que el fenomenólogo para ser buen hermeneuta deberá entrar en una relación vital con el ser y llegará a comprenderlo en la medida en que sea capaz de -- vivenciarlo.

"... Todo lo que se nos muestra, no se nos entrega inmediatamente, sino como signo de un sentido que debemos interpretar ... Y esta interpretación es imposible si no vivenciamos lo que se muestra, y no de un modo involuntario y semiconsciente, sino vivenciándolo a sabienda y metódicamente " (95).

La fenomenología trabaja en el fenómeno y se agota en el fenómeno, su frontera es la patencia como tal. Su quehacer lo realiza mediante la epojé. Su comprensión del fenómeno depende de s poner entre paréntesis la existencia fáctica de las cosas que se

presentan a la conciencia, la epojé consiste en definitiva, en la abstención judicativa.

Con la epojé Husserl quiso obviar las dificultades del problema crítico, pero no llega a lograrlo.

"El hecho de que Husserl pusiese entre paréntesis las cuestiones relativas a la existencia efectiva de lo que nos parece real, que dejase en suspenso los juicios acerca de la realidad última y que se negase a comprometerse en una evaluación de la condición ontológica de las cosas, indica con toda claridad hasta que punto el propio Husserl seguía siendo víctima de los mismos mitos del Cógito que tanto combatía para que se desvaneciesen. (De Waelhens) (96).

Hemos dicho reiteradamente que la "fenomenología" propone el tráfico vivencial más intenso e inmediato con el mundo". Según esto ¿Es posible un estudio fenomenológico acerca de unos fenómenos que transcurrieron hace ya varias centurias? ¿Es posible una aproximación viva a una realidad tan lejana para nosotros en el espacio y en el tiempo como la vida religiosa de los Incas? ¿El avance de la historia enturbia o depura el fenómeno? .

Para responder a estos interrogantes es necesario precisar el concepto de vivencia que es nuclear para la comprensión - del método fenomenológico.

"La vivencia originaria", que sirve de base a nuestras - vivencias, ha pasado ya irrevocablemente en el momento en que - nuestra atención se vuelve hacia ella. Mi vida, la que he vivenciado al escribir las pocas líneas de la frase anterior, está - exactamente tan alejada de mí como la "vida" de las líneas que -

escribí hace treinta años en un trabajo escolar... Es más, la vivencia de las líneas anteriores ni siquiera se encuentra más cercana a mí que la vivencia del escriba egipcio. Lo inmediato no se da nunca ni en ninguna parte: hay que reconstruirlo.... Pero ¿qué significa esta reconstrucción?

Puede describirsela como el trazo de un diseño en la - caótica confusión de líneas de la llamada realidad. Este diseño se llama estructura. La estructura es un compuesto que no - se vivencia, sino que se comprende. Es una totalidad orgánica - que no puede dividirse en partes, sino que se comprende a par- tir de ellas como una totalidad..." (97)

Para Usener la lejanía en el tiempo y en el espacio no era óbice para vivenciar y comprender las realidades pretéritas: "Sólo penetrando, con abnegación, en estas huellas espirituales del tiempo desaparecido.... podemos educarnos para sentir algo igual; después, poco a poco, suenan y vibran en nosotros cuer- das semejantes y descubrimos en la propia conciencia los hilos que unen lo viejo y lo nuevo"... (98).

Lo que capacita al fenomenólogo para la comprensión e - interpretación de lo que se muestra es la constante e intensa - convivencia con aquello que desea estudiar. De este modo tiene lugar esa ósmosis espiritual entre lo que aparece y aquel a q- quien aparece, sin la cual no sería posible la reconstrucción - de la vivencia.

En esta perspectiva entiende Van der Leeuw el método - fenomenológico : "La fenomenología no es un método alambicado, sino la activación genuina de la vida humana, que consiste en

no perderse en las cosas ni en el ego, sin ser como un dios que flota sobre las cosas, ni como un animal que pasa por debajo - de ellas, sino que hace lo que no está dado hacer ni a Dios ni al animal: ponerse a un lado, comprensivamente y contemplar lo que se muestra" (99).

B) Fenomenología de la Religión

a) Génesis y Evolución de la Disciplina.

La fenomenología de la religión como disciplina autónoma es extremadamente joven, hasta el punto que podríamos afirmar que apenas ha superado la edad de la infancia. Sin embargo, si rastreamos en las ciencias e historias de las religiones encontramos huellas del método fenomenológico en fechas mas lejanas. Esto es obvio, pues no es posible escribir una buena historia prescindiendo totalmente de la fenomenología, llámese esta como se llame.

Esto no sería difícil de constatar si hicieramos un recorrido histórico por las diversas épocas de la historia de la religión, pero como no es necesario para nuestro cometido, nos vamos a limitar a indicar los hitos más salientes de la historia de esta disciplina.

En primer lugar, tenemos que afirmar que el término fenomenología aparece en la ciencia de las religiones antes de -- que Husserl lo usara en el ámbito de la filosofía con las connotaciones que en la actualidad tiene. Es importante subrayar que los padres misioneros, entre los cuales tenemos que destacar a

Lafiteau (*Moeurs des sauvages americains*, 1724) fueron los - que más contribuyeron a proporcionar mediante hechos, una base firme a esta concepción de la historia de la religión. En esta misma línea tenemos también que citar a Charles de Brasses, descubridor del fetichismo (*Du culte des dieux fétiches*, 1760). - Estos hombres prepararon el campo a una historia de la religión que pudiera reunir todos los fenómenos religiosos bajo el mismo punto de vista en la totalidad de la historia de los pueblos de todos los tiempos.

Según Van der Leeuw, Meiners, investigador religioso - de Gotinga, es el primer fenomenólogo consciente, pues, no solamente hizo el intento de una clasificación en donde se traten el fetichismo, el culto, el sacrificio, la oración, los ayunos, las fiestas, etc..., sino que toda su postura es, en principio, fenomenológica.

Un investigador importante en la época de la ilustración que influye notablemente en el enfoque de la historia de la religión es Benjamín Constant. Como buen prefenomenólogo, Constant se preocupa exclusivamente de la naturaleza de los fenómenos de la religión: "En la religión de los "salvajes", dice B. Constant, están contenidos ya, en germen, todos los conceptos de que se componen las posteriores doctrinas de la fe". (*Religión*, -- I, 365) (100).

No obstante, debemos considerar al historiador holandés P.D. Chantepie de la Saussaye como el iniciador de la fenomenología de la religión. Su introducción fenomenológica a la historia de las religiones no se constituirá disciplina autónoma has-

ta mucho más tarde. Para Chatepie, "el objeto de la fenomenología son las religiones de la tierra como concreciones históricas de una religión presente en todas ellas. Esta religión "esencial" consiste en la fe en unas fuerzas sobrehumanas y la adoración de las mismas, y su presencia es lo que distingue a los fenómenos religiosos de los hechos puramente profanos. Desde esta comprensión de la fenomenología, Chatepie establece una clara clasificación de las manifestaciones religiosas en torno a tres apartados: el culto, la doctrina y las costumbres.. Chatepie en su esbozo de fenomenología de la religión procura constantemente agrupar y clasificar los hechos que describe y se mantiene cuidadosamente en el plano descriptivo... evitando los juicios de valor (101). Otro historiador holandés, C.F. Tiele, volverá a utilizar más tarde el nombre de fenomenología de la religión, pero el continuador más notable de la orientación de Chatepie será E. Lehmann en un artículo sobre el mundo de las manifestaciones de la religión. En lo sucesivo, los fenomenólogos de la religión van a tomar direcciones diversas según procedan del ámbito de la teología, de la filosofía o de la historia de la religión. Como representante de los fenomenólogos, teólogos filósofos podemos destacar a Rudolf Otto y Max Scheler.

Sin embargo, la orientación que más nos interesa en este breve bosquejo histórico de la disciplina es la que procede de las ciencias de la religión propiamente dicha y más exactamente de la historia de las religiones.

En este sentido tenemos que citar al arzobispo luterano de Upsala H. Söderblan. Söderblan está incardinado científica-

mente en el área de los historiadores de la religión, pero sus estudios históricos están concebidos, estructurados y expresados con espíritu y lenguaje fenomenológico. Pero es con Joachim Wach con el que entramos ya de lleno en la fenomenología de la religión. Wach, aunque no utilizó el vocable fenomenología, elaboró un método prácticamente igual al de la fenomenología. Este autor con sus precisiones metodológicas llega a conseguir la descripción sistemática del método fenomenológico. Según Wach "para estudiar el hecho religioso sería imprescindible referir los diferentes elementos materiales que lo componen a la intención que los informa, y para ello se requiere un mínimo de "simpatía" o de "congenialidad" del investigador con esa intención peculiar. Sólo así se llegará a una verdadera comprensión del hecho religioso que no se reduzca a la explicación de sus elementos, sino que llegue a captar su sentido interno". (102).

G. Van der Leeuw, ilustre representante de la Escuela Holandesa y discípulo de Söderblom es uno de los fenomenólogos de la religión que más ha contribuido a que la fenomenología de la religión alcance su estatuto de autonomía y ha prestado gran atención al estudio metodológico de la disciplina. Para Van der Leeuw el método fenomenológico se caracteriza por la búsqueda de lo específico de cada fenómeno a partir de sus manifestaciones históricas concretas. No se limita a la mera enumeración de los hechos, ni intenta indagar la verdad de los mismos, lo que pretende es descubrir el significado de los fenómenos religiosos.

La obra de Van der Leeuw es una fuente básica y casi -
obliada para los estudiosos de la fenomenología de la religión,
No obstante, tiene defectos y limitaciones. El defecto más co-
múnmente criticado de su obra es el no haber superado la orien-
tación evolucionista de la época inmediata anterior y el esque-
ma extremadamente simple de su fenomenología que resulta, a to-
das luces, insuficiente para clasificar, organizar y sistematiz-
ar el abundante arsenal de materiales que contiene.

Otro foco importante de fenomenología de la religión lo
encontramos en Alemania. Entre ellos existen afinidades, ya que
parten del concepto de lo sagrado descrito por Otto, pero no -
llegan a constituir escuela propiamente dicha. Tres nombres se
destacan especialmente Fr. Heiler, G. Mensching y K. Goldammer.
La fenomenología de la religión de Heiler es, sin duda, una de
las más documentadas y completas. "Heiler va describiendo los -
diferentes aspectos del hecho religioso agrupados sucesivamente
en el mundo de las manifestaciones, el de las representaciones
y el de las vivencias religiosas, hasta llegar al centro de to-
dos ellos constituido por el "objeto" de la religión: lo divino
en sus formas originarias de revelación y en su condición de -
misterio inefable" (103). En la obra de G. Mensching hay que -
poner de relieve sobre todo su intento de clasificación de los
fenómenos descritos por la historia de las religiones y su tipo-
logía de las religiones. En cuanto a K. Goldammer debemos desta-
car su dura crítica a los ensayos de fenomenología que le prece-
dieron a causa de la poca elaboración de sus datos.

Entre los anglosajones la fenomenología de la religión

ha sido cultivada con el nombre de "religión comparada". En esta línea tenemos que citar a Ed. O. James que en su obra Introducción a la Historia Comparada de las Religiones nos ofrece un compendio muy bien logrado de fenomenología de la religión. - También debemos destacar al profesor de historia de las religiones de Upsala, Geo Windengren. Su fenomenología de la religión completa en gran parte las que le precedieron ya que toma el material para su síntesis de las religiones de las culturas antiguas, especialmente del Medio Oriente.

Para concluir citemos los fenomenólogos contemporáneos de la religión más notables: C.J. Bleeker que ha destacado por sus aportaciones al estudio del método fenomenológico. Pettazzoni, Ad. Jensen, M. Leenhard, U. Bianchi, y sobre todo Mircea Eliade con su tratado de Historia de las Religiones que se puede considerar como una verdadera fenomenología de la religión, aunque ciertamente parcial.

Según Van der Leeuw, "conviene cuando menos, no pasar - por alto los nombres más importantes para el desarrollo del punto de vista fenomenológico en la historia de la religión. Entre otros muchos hay que citar a F. Altheim. W. Baetke, C.J. Bleeker, Martín Buber, Cdo Casel, H. Frick, V. Grömbach, Romano Guardini, K. Kerényi, H. Lommel, R.R. Marett, Rudolf Otto, Walter Otto, Maurice Leenhardt, J. Pedersen, Geo Windengren, M. Eliade, R. Caillois." (104).

b) Sentido y Posibilidad de una Fenomenología de los Ritos Religiosos.

El hecho de que cuestionemos la posibilidad de una fenomenología de los ritos religiosos, después de haber hablado de la historia de la Fenomenología de la Religión, parece incoherente e incluso contradictorio. Lejos de ser así, queremos mostrar que nuestra opción metodológica por la fenomenología - nos plantea un problema previo al encararnos con un tipo de fenómeno peculiar : el rito religioso.

¿Hasta que punto podemos hablar de una fenomenología - de los ritos religiosos, si lo religioso se caracteriza precisamente por su talante misterioso y trascendente? ¿En que medida lo oculto y lo que se escapa puede detectarse fenoménicamente? ¿Es el fenómeno ritual religioso un fenómeno "sui generis" que necesita un abordamiento especial? Si se puede hablar de - una fenomenología de los ritos religiosos ¿cuál es exactamente su especificidad?

La dificultad para que se pueda hablar de una fenomenología de los ritos religiosos radica precisamente en la índole peculiar del fenómeno religioso. A lo largo de nuestro estudio quedará patente que "lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales" (105).

Sin embargo, el carácter "sui generis" de la manifestación ritual religiosa no disminuye lo más mínimo la autenticidad fenoménica de los hierofánicos. El hecho ritual religioso puede ser descrito fenomenológicamente desde las exigencias más rigurosas del positivismo, porque lo sagrado ritual se presenta especialmente de una manera sensible. Además la fenomenología,

como hemos dicho anteriormente, sólo entiende de lo que se muestra , no intenta alcanzar el dorso del fenómeno.

La religión consiste esencialmente en una relación del hombre con lo numinoso que se objetiva "sensiblemente" en una constelación de sacralidades. No habría religión sin una corporización de lo divino, sin una sacramentalización de lo sobrenatural, sin una inserción en la historia de las fuerzas numinosas. Esta objetivación se realiza fundamentalmente a través de los ritos.

Dice Meslin, "(...) que sólo podemos captar la experiencia que el hombre conoce de lo sagrado a través de lo que él nos dice de ello por medio de sistemas de expresión teóricos, conceptuales, rituales o simbólicos, lenguajes todos ellos, por naturaleza, humanos". (106)

"(...) Sólo conocemos lo sagrado a través del hombre que lo manifiesta. Ahora bien, lo sagrado se manifiesta, a través - de conceptos, mitos, símbolos que el homo religiosus sólo experimenta como modos de hablar..." (107).

"No se dá ningún dato "puramente" religioso al margen - de la historia. Porque no hay ningún dato humano que, al mismo tiempo no sea un dato histórico. Toda experiencia religiosa se expresa y se transmite en un contexto histórico particular. Pero, admitiendo que la historicidad de la experiencia religiosa - no implica su reductibilidad a formas de comportamiento no religiosas... Nunca debemos perder de vista uno de los principios - fundamentales de la ciencia moderna: la apariencia crea el fenómeno" (108).

Mircea Eliade afirma con toda claridad en el texto citado el carácter histórico de lo religioso, pero puntualiza al mismo tiempo que no siempre lo religioso es reductible a formas históricas. En otra de sus obras, el Chamanismo, llega a decir que la vida religiosa es ahistórica, porque toda la historia es una limitación y una disminución de lo sacro (109).

La bidimensionalidad sacro-profana del fenómeno religioso ritual es un exponente de la singularidad de tal fenómeno. Esta polaridad posibilita la paradoja de la coexistencia de lo immanente y de lo trascendente en un mismo sujeto. En última instancia se trata una vez más del viejo problema natural-sobrenatural.

El fenómeno ritual religioso es un decir sensible de lo invisible, infinito y trascendente. Su lenguaje desvela una realidad misteriosa e incomprensible, por eso es paradójicamente una revelación que nos interna en una realidad oculta y heterogénea.

"... La religión es un fenómeno que está ante nuestra vista. Como todo fenómeno esto supone que hay algo ante mí, que ese algo se me presenta y que ese hecho de presentarse es lo que me pone en relación con ese algo. Ahora bien, lo que está patente y al alcance de mi mano es el fenómeno, pero no lo que el fenómeno me muestra... El fenómeno religioso nos muestra y nos esconde a la vez una esencia profunda tras la que hemos de ir sin descanso" (106).

Esa comunión sagrado-mundana en el seno del fenómeno ritual religioso nos patentiza que el mundo de lo sacro, fenómeno

lógicamente hablando, sólo se hace accesible a las condiciones espacio-temporales de la existencia. Es prácticamente imposible delimitar las fronteras entre lo sacro y lo profano, de ahí que el encuentro de dos realidades tan heterogéneas en un mismo fenómeno dificulte la faena hermenéutica del fenomenólogo.

"Lo religioso no aparece nunca aislado, sostenido -- en el aire, sino interferido por no decir encarnado en las -- realidades profanas" (110).

Es muy importante no perder nunca de vista estas mutuas y profundas interferencias para la debida comprensión tanto de lo sagrado como de lo profano. Por eso, fenomenológicamente es muy interesante saber que, aunque lo sagrado y lo profano se definan por su radical oposición, ni lo uno ni lo otro se dan puramente en la esfera de la existencia humana. Eliade afirma que "ningún fenómeno puede ser sólo y exclusivamente -- religioso" (111).

La peculiaridad del fenómeno ritual religioso deriva -- primordialmente de su carácter metahistórico y transcendente. Lo sacro apunta siempre a la superación de las contingencias -- y limitaciones existenciales. El enraizamiento inmanente de lo sagrado y al mismo tiempo su proyección transfenoménica -- explica su originalidad genuina.

"... Convendrá hacer notar que uno de los caracteres -- más salientes de la religiosidad en la cultura es el de referirse a algo que supera la cultura misma en su aspecto práctico y utilitario, y que por tanto le impone a ella misma una --

norma particular.

Hay en la religiosidad una "transcendencia" que la - distingue de las demás actividades utilitarias, en el sentido de que los hombres la sientan como indicadora de una realidad diferente de las cosas y de los demás hombres" (112).

El olvido de la índole transcendente del rito sacro - hipotecaría totalmente todo intento de acceso comprensivo del mismo.

"La religiosidad implica una superación de las condiciones biológicas y sociales. El individuo cuyo horizonte interior se limitase a los símbolos psicofisiológicos no podría considerar la idea religiosa más que como una quimera o como - una nada, dice Boutreux." (113).

Otro rasgo específico del fenómeno ritual religioso es el de ser expresión de situaciones límites y el de llevar implicado el problema soteriológico.

"... El historiador de las religiones no debe olvidar - nunca que los fenómenos a cuyo estudio se consagra revela, en - sumo, situaciones límites del hombre, y que estas situaciones - exigen ser comprendidas y hechas comprensibles (114).

"La experiencia religiosa consiste no sólo en la búsqueda total de sentido, sino en la experiencia de haber llegado a un límite cuya respuesta no está en las cosas mismas y que, por añadidura lleva implicada la cuestión de la salvación " (115).

Con lo dicho queda suficientemente mostrado el carácter peculiar del fenómeno ritual religioso. Desde este modesto logro nos resulta ya fácil abordar el problema de la posibilidad

de una fenomenología ritual religiosa y de concretar su especificidad.

Si recordamos las afirmaciones centrales que hemos hecho al hablar de la peculiaridad del fenómeno ritual religioso, nos daremos cuenta que es totalmente procedente afirmar la posibilidad de una fenomenología del rito religioso.

Es posible una fenomenología del ritual religioso porque se da un fenómeno religioso; porque tal fenómeno, aunque peculiar, es absolutamente comprobable en la esfera de lo sensible y experimental, y porque es tal la fuerza de su potencia que se impone a la misma experiencia humana.

También es cierto que la singularidad del fenómeno ritual religioso exige unas determinadas cautelas hermenéuticas. "La fenomenología, en definitiva, es una forma particular de hermenéutica, de interpretación y como toda interpretación, ésta tiene sus presupuestos, y el primero de todos es el que la religión es un hecho humano presente en la historia de la humanidad... El hecho religioso no sólo es un hecho humano, sino que es un hecho de alguna manera específico, diferente en principio de otros hechos humanos y, en principio irreductible a ellos" - (116). Si un fenómeno profano sólo descubre su intimidad paulatinamente y en la medida en que se le va vivenciando, es muy obvio que el fenómeno sagrado se resista a mostrar su dentro a un sujeto que carece de total sensibilidad religiosa.

Ya hemos dicho que sólo es posible una comprensión en profundidad del fenómeno desde una comunión existencial con el mismo. Pero ¿hasta qué punto puede vivenciar lo religioso una per-

sona irreligiosa?. Creemos que la posibilidad de la fenomenología ritual religiosa está condicionada por la actitud del fenomenólogo, y una vez más tenemos que repetir que el fenómeno - tiene relación tanto con aquello que se muestra como con aquel a quien se muestra.

"Pero si bien es evidente que toda creencia religiosa debe llevar al sujeto creyente a la identificación del ser en - el que cree, el discurso del hombre sobre el fenómeno religioso pertenece, en cambio, al ámbito de la ciencia, y no al de la fé. No cabe, pues, hablar de la obligatoriedad de ser budista para comprender el budismo, musulmán para comprender el Islam, no - cristiano para comprender el catolicismo romano" (117).

En resumen, tenemos que decir que el carácter sensible e histórico de los sacro ritual hace posible que podamos hablar con todo derecho de una fenomenología del rito religioso que si bien es cierto que lo sagrado, en virtud de su peculiaridad, es capar siempre a cualquier abordamiento metodológico, la fenomenología como tal sólo se ocupa de los fenómenos, de lo que se - muestra, más allá del fenómeno no se sabe nada.

A través de las consideraciones que hemos venido haciendo en torno al método fenomenológico, hemos alcanzado ya una aproximación a lo que creemos tiene de específico la fenomenología del rito religioso. Pero, es necesario que concretemos y precisemos esa especificidad de la fenomenología ritual religiosa, mediante una breve descripción de su metodología tal como la vienen entendiendo los fenomenólogos más importantes de la religión.

Hemos dicho anteriormente que entendíamos la fenomenolo-

gía en la perspectiva de Husserl. Esta afirmación no podemos - entenderla, como es de suponer, de una manera literal ni en el rigor técnico de la fenomenología husserliana. De alguna manera puntualizábamos al respecto al afirmar que la entendíamos - como un "ir a las cosas mismas", pero debemos precisar más en lo que atañe a la epojé o reducción fenomenológica.

"... la epoché realizada por la fenomenología de la - religión ejerce dos funciones más importantes. En primer lugar, permite al fenomenólogo atenerse a la existencia del hecho poniendo entre paréntesis todo juicio sobre su verdad y su valor. La fenomenología trata de definir qué hechos son verdaderamente religiosos, pero no pretende definir si la religión en general o una determinada religión es verdadera. En segundo lugar, al - liberar de esa forma al fenomenólogo de cualquier tipo de prejuicios relativo al valor del hecho, le permite una proximidad y una inmediatez en su consideración del hecho religioso que en las consideraciones de otro tipo obstaculizan las preocupaciones y los prejuicios valorativos. (118).

Expongamos, por último, un breve resumen sistemático de los elementos más salientes que constituyen el método de la fenomenología de la religión. Para ello vamos a citar el testimonio de algunos autores cualificados.

Según Van der Leeuw, la fenomenología religiosa debe de dar los siguientes pasos para realizar su misión :

1.- Poner nombre a las cosas. 2.- Insertar los fenómenos en la propia vida y vivenciarlos metódicamente. 3.- Poner entre paréntesis e intentar ver en la epojé, lo que se muestra. 4.- A

clarar lo contemplado. 5.- Comprender lo que se muestra. 6.-Dar testimonio de lo comprendido (119).

G. Windengren resume así las tareas de la fenomenología de la religión : 1) Descripción de los hechos. 2) Ordenación de los hechos en un sistema. 3) Interpretación de los hechos para comprender su significación. 4) Intento de establecimiento de - un tipo, una estructura, un mecanismo que no violenta los hechos, pero sin confundir fenomenología e historia (120).

"La Fenomenología de la religión se ocupa del fenómeno - religioso tal como este se muestra en sus múltiples manifestaciones. Trata de describirlo con la mayor fidelidad, ordenando esas manifestaciones, clasificándolas por la delimitación con relación con otras manifestaciones afines, jerarquizando los distintos aspectos que todas esas manifestaciones poseen; reduciendo a síntesis los rasgos comunes. Para la realización de esta primera tarea es indispensable la utilización del método comparativo, con las cautelas necesarias para evitar los riesgos del comparativismo.

La segunda tarea del método fenomenológico podría resumir se como intento por captar la estructura del fenómeno religioso.

La tercera tarea de la fenomenología será la interpretación del fenómeno religioso que permita captar el sentido, la - significación de esa estructura. Para ello será necesario recurrir a una participación en la intención subjetiva que anima las manifestaciones exteriores del hecho religioso, participación que se expresa generalmente en el término de "comprensión" entendido en oposición a la simple explicación. Es característica permanente de las tres fases del método fenomenológico la atención al hecho religioso en su totalidad y la aceptación de su condición de

hecho específico. La realización de las etapas anteriores permite a la Fenomenología la tipificación de las manifestaciones del hecho religioso de que parte " (121).

c) La fenomenología de la Religión y otras Ciencias -
afines.

Normalmente se ubica a la Fenomenología de la Religión en el ámbito de las Ciencias de las Religiones. Este hecho se explica fundamentalmente por el deseo de los fenomenólogos de subrayar con fuerza la diferencia metodológica de la fenomenología respecto a la filosofía de la religión y a la Teología y precisar, al mismo tiempo, su relación con las ciencias particulares de la religión.

Las diferencias entre la fenomenología de la religión, la filosofía de la religión y la teología no son difíciles de marcar. Pero no ocurre lo mismo cuando se trata de distinguir entre fenomenología de la religión e historia y ciencia de la religión.

Es evidente que ambas orientaciones, científica y fenomenológica, se complementan mutuamente. La fenomenología colabora con las ciencias particulares de la religión (sociología de la religión) aportándole lo propio y específico del fenómeno religioso, y poniendo al servicio del científico un criterio bien fundado sobre el que puede asentar su estudio sobre un aspecto determinado (psíquico, social, histórico) del fenómeno religioso. Paralelamente las ciencias de la Religión contribuyen notablemente al desarrollo y consolidación de la fenomenología, ya que no

se da el fenómeno religioso puro, sino que siempre se da como hecho histórico, psíquico, social. Ambas perspectivas, fenomenológica y científica, coinciden en su preocupación por el dato positivo que suministra la historia de las religiones y por el método eminentemente empírico que emplean. Pero ambas también se diferencian a la hora de la interpretación de los hechos, ya que las ciencias de las religiones se ocupan cada una de ellas de un aspecto concreto del fenómeno religioso, mientras que la fenomenología intenta una interpretación totalizadora del mismo.

Respecto a las relaciones de la fenomenología de la religión y la historia de la religión es cierto que el historiador no puede prescindir de una postura fenomenológica y que el fenomenólogo sólo puede trabajar sobre material histórico. Pero, el quehacer de uno y otro es absolutamente distinto y los objetivos que pretenden también son diferentes. El historiador tiene que describir lo encontrado aunque no lo comprenda, pero cuando el fenomenólogo no comprende no tiene nada que decir.

Tampoco podemos confundir la fenomenología con la psicología de la religión. La psicología pretende comprender el aspecto anímico de lo religioso y como lo anímico religioso se expresa fenoménicamente, también la psicología y la fenomenología tienen una tarea común. Sin embargo, el quehacer de la fenomenología es mucho más amplio, ya que lo religioso no se agota en lo anímico, tiene otras dimensiones.

Las diferencias de la fenomenología con la filosofía y la teología están más acusadamente marcadas. Filosofía y teología son reflexiones normativas sobre el fenómeno religioso, la

primera desde la razón, la segunda desde la fe, ambas, por tanto, se pronuncian sobre el valor y la verdad del hecho religioso. La fenomenología, como ya hemos reiterado, usa la epojé.

La diferencia entre fenomenología y Teología es aún más profunda. La teología tiene como objeto a Dios. En la fenomenología Dios no es ni sujeto ni objeto, porque tendría que ser un fenómeno, tendría que mostrarse. Si se muestra o no se muestra o si se muestra de una manera singular, totalmente distinta, es una cuestión que no le atañe directamente a la fenomenología de la religión.

d) Hacia una definición de la Fenomenología de la Religión.

Desde una consideración puramente etimológica el término fenomenología expresa el análisis de algo que se muestra a la conciencia. El vocablo griego "phainomenon", del que deriva, significa precisamente lo que aparece, lo que se manifiesta.

" El fenómeno es ... a la vez un objeto referido a un sujeto y un sujeto relativo a ese objeto"... La fenomenología es, pues, la explicación de una relación de alteridad entre el sujeto y el objeto a nivel de una experiencia vivida. Y resulta fácilmente comprensible la importancia de semejante teoría en su aplicación al problema religioso! (122).

Max Scheler, en su importante obra " Acerca de lo eterno en el hombre" publicado en el año 1920 había ya demostrado que el papel de la fenomenología religiosa consistía en estudiar el acto religioso en su peculiaridad. Y, en primer lugar, en su ca-

racter intencional, por el que dicho acto se refiere a una entidad trascendente, lo sagrado. (123).

"La fenomenología de la religión puede ser definida en una primera aproximación a su contenido como la comprensión - del fenómeno religioso en su totalidad a partir de sus múltiples manifestaciones históricas" (124)

N O T A S

- (92).- W. Luypen, "La Fenomenología es un humanismo", Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967, pág. 17.
- (93).- W. Luypen, idem, pág. 21.
- (94).- G. Van der Leeuw, Fenomenología de la Religión P.C.E. México, 1964, pág. 642-3.
- (95).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 646.
- (96).- W. Luypen, op. cit. pág. 17.
- (97).- Van der Leeuw, op. cit. págs. 643-44
- (98).- H. Usener, Götternamen, 1896, VII, citada por Van der Leeuw, pág. 646.
- (99).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 647.
- (100).- Citados por Van der Leeuw, op. cit. pág. 661.
- (101).- Citado por J. Martin Velasco, "Introducción a la Fenomenología de la Religión". Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, pág. 47.
- (102).- Citado por J. Martin Velasco, op. cit. pág. 50.
- (103).- J. Martin Velasco, op. cit. pág. 54.
- (104).- Van der Leeuw op. cit. pág. 665 (nota 16)
- (105).- Mircea Eliade, "Lo Sagrado y lo Profano", Ed. Guadarrama, Madrid, 1967, pág. 8.
- (106).- Meslin, Michel, "Aproximación a una Ciencia de las Religiones", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, pág. 13.
- (107).- Idem, pág. 14.
- (108).- Mircea Eliade, Historia de la Religión, Tomo I, Ediciones Cristiandad. Madrid, 1974.
- (109).- Idem. El Chamanismo, Fondo de Cultura Económica, México Buenos Aires. 1960, pág. 37.
- (110).- Idem (106) pág. 24.
- (111).- Mircea Eliade, Tratado de Historia de las Religiones, Revista de Occidente, Madrid 1964.
- (112).- Giorgio Zunini, Homo Religiosus, Estudios sobre Psicología de la Religión, Edt. Universitaria, Buenos Aires,

1970, pág. 105.

(113).- Idem, pág. 108

(114).- Mircea Eliade. El Chamanismo, F.C.E. México-Buenos Aires. 1960, pág. 12.

(115).- Castro Cubells, Op. cit. pág. 63.

(116).- J. Martín Velasco, op. cit. pág. 57.

(117).- Michel Meslin, Aproximación a una ciencia de las Religiones, Ediciones Cristiandad. Madrid, 1978, pág. 146.

(118).- J. Martín Velasco, op. cit. pág. 58.

(119).- Van der Leeuw, op. cit. 657.

(120).- G. Windengren, La Methode comparative... op. cit. 14 citado por Martín Velasco, op. cit. pág. 65, nota 137

(121).- Martín Velasco, op. cit. págs. 77 - 78

(122).- Michel Meslin, op. cit. pág. 144.

(123).- Michel Meslin, op. cit. págs. 145 - 146

(124).- Martín Velasco, op. Cit. pág. 17.

CAPITULO V. - ENFOQUE DE NUESTRO ESTUDIO ANTROPOLOGICO DE LOS
RITOS INCAICOS.

Una vez expuesto el método fenomenológico que vamos a intentar utilizar en nuestro trabajo sobre el ritual de la religión inca, es conveniente que aclaremos en qué sentido nuestro estudio del rito pretende ser un estudio antropológico.

La primera aclaración que queremos hacer es que nuestro estudio es antropológico en cuanto que tiene como objetivo fundamental un mejor conocimiento del hombre a través de una de sus expresiones culturales más generalizadas: los ritos religiosos. El ritual es, sin duda alguna, uno de los aspectos más importantes de la cultura estudiados por los antropólogos. Importante, porque no sólo se encuentra en toda sociedad humana, conocida, sino porque, además, interactúa significativamente con otras instituciones culturales.

Al calificar de antropológico nuestro estudio, sólo pretendemos subrayar que nuestro estudio del ritual lo vamos a abordar teniendo en cuenta su significado tanto para el hombre individuo como para la sociedad humana. Un estudio del ritual nos proporcionará nociones no sólo sobre la naturaleza de los ritos, sino también sobre otras instituciones culturales, sobre el comportamiento humano y sistemas de interacción y sobre la historia humana. Aunque nuestro estudio antropológico sobre el ritual lo vamos a realizar sobre la cultura de un pueblo no literato: el incaico, como ha sido pauta más común del método antropológico, nuestro enfoque, aún teniendo aspectos comunes y afines a tal método, no se va a ceñir concretamente al mismo.

Recordemos brevemente la metodología antropológica pa-

ra percatarnos de sus afinidades, con el método fenomenológico que hemos expuesto en el capítulo precedente.

"El enfoque antropológico para el estudio de la religión, dice Annemarie de Waal, implica el concepto de cultura, aplicado mediante el empleo de ciertos principios científicos. Las características fundamentales del enfoque científico para el estudio de la religión son cuatro: universalidad, empirismo, comparación y objetividad (...) Estos cuatro principios combinados con el método de estudio de la evolución creadora de la naturaleza (relacionar todos los fenómenos humanos entre sí para comprender el todo humano) y la aplicación del concepto de cultura, constituyen la metodología antropológica básica" (122).

El concepto de cultura es fundamental para la comprensión en profundidad del comportamiento humano y el aporte más significativo de la antropología para el conocimiento del hombre.

Los antropólogos suelen entender el vocablo cultura en un doble sentido: en sentido genérico y en sentido específico. Cultura en sentido genérico, es toda la herencia social del hombre, en su sentido específico, es la tradición de un grupo humano determinado.

Dice Annemarie de Waal que "La esencia de este concepto es que el comportamiento humano es comportamiento adquirido y aprendido. y. por consiguiente no es instintivo ni heredado a través de mecanismos genéticos, sino comunicado de generación en generación". (123),

Los ritos religiosos, como cultura, consisten en modelos sistematizados de comportamiento adquiridos por el hombre como miem-

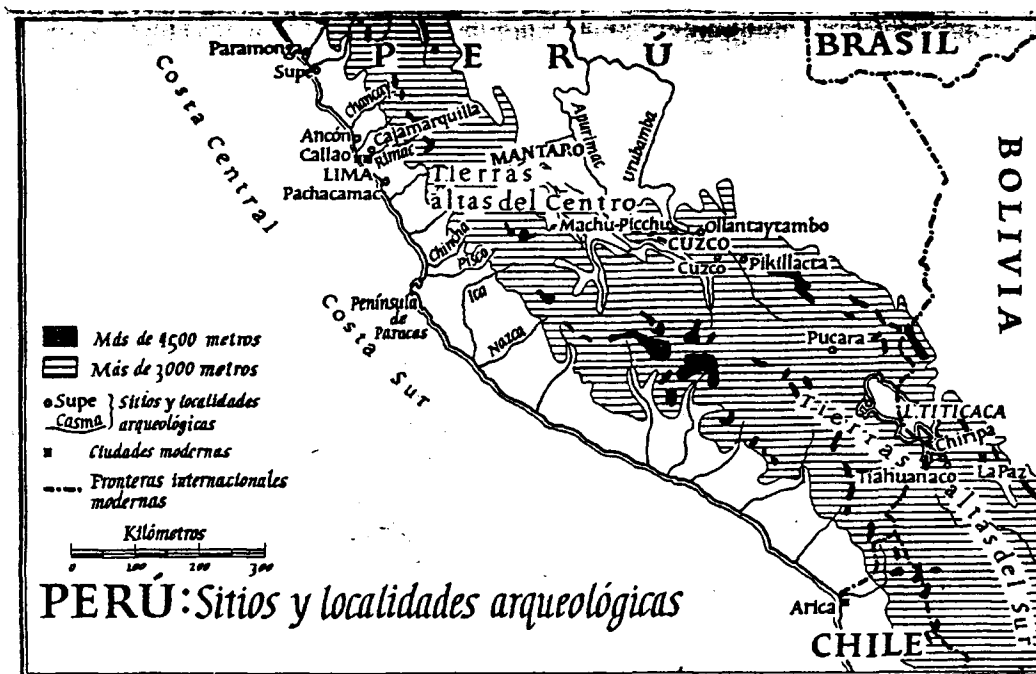
bro de una sociedad. Estos modelos son sistemáticos porque sus manifestaciones son regularmente compartidas por miembros de un grupo, en nuestro caso el incaico. En sociedades pequeñas todos los miembros comparten las mismas tradiciones rituales, mientras que, en sociedades heterogéneas, coexisten diferentes tradiciones religiosas con sus correspondientes expresiones rituales que, normalmente se correlacionan con el aspecto étnico o con la condición social.

Por último, hemos de añadir, que lo que, en definitiva, pretendemos a través de este estudio parcelario de la ritualidad del Tahuantinsuyo, es aproximarnos mas a la comprensión del hombre desde una de sus expresiones culturales mas universales y mas genuinas: los ritos religiosos. Aspiramos, por tanto, mediante una lectura de los fenómenos y datos empíricos, alcanzar el significado profundo y total de las acciones rituales.

Desde la perspectiva de una antropología filosófica mantendremos a lo largo y a lo ancho de todo nuestro recorrido una actitud interrogante, reflexiva, crítica, e integradora en una afanosa, constante e interesada búsqueda de sentido.

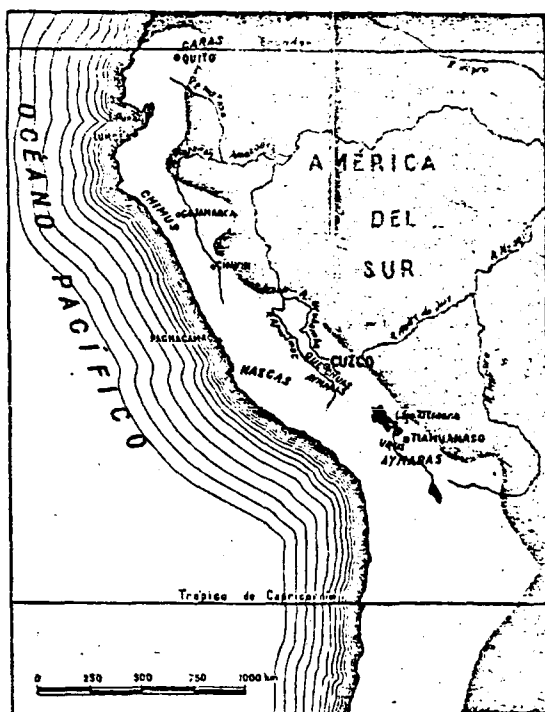
- (122).- Waal, Annemarie de "Introducción a la Antropología Religiosa, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975 págs. 13 - 15.
- (123).- Idem, pág. 13





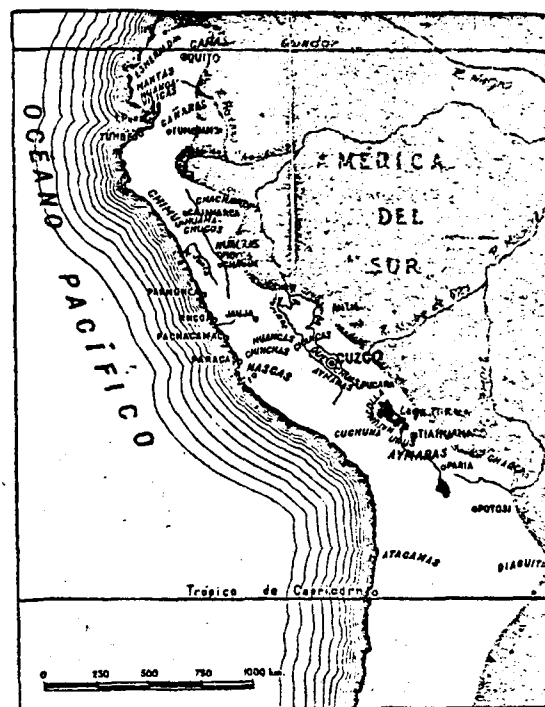


→ Itinerario marítimo de los conquistadores españoles.
— Límites del Imperio Inca en el siglo XVI.



El Imperio Inca en su apogeo.

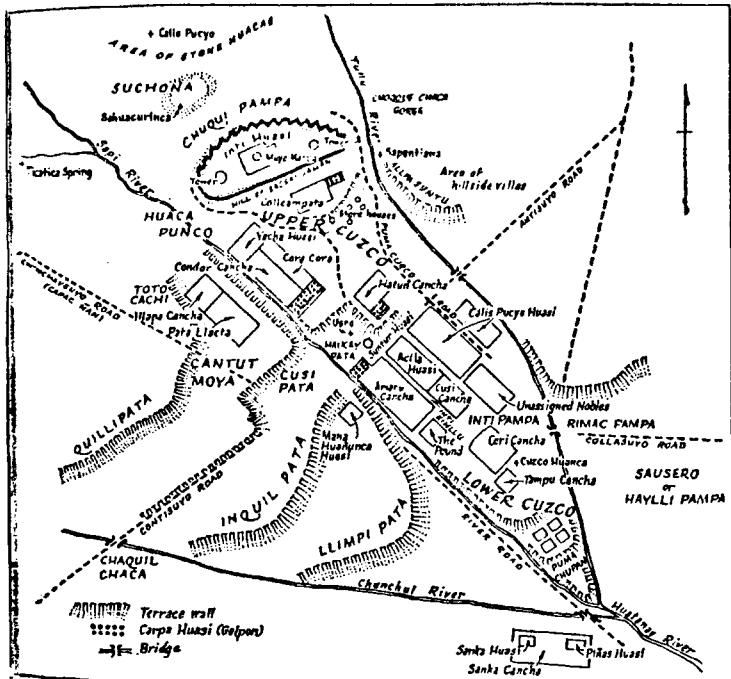
4



En la época de Manco Cápac el Imperio comprendía sólo un reducido territorio alrededor del Cuzco (en blanco).

5





GROUND PLAN OF CUZCO

-8-



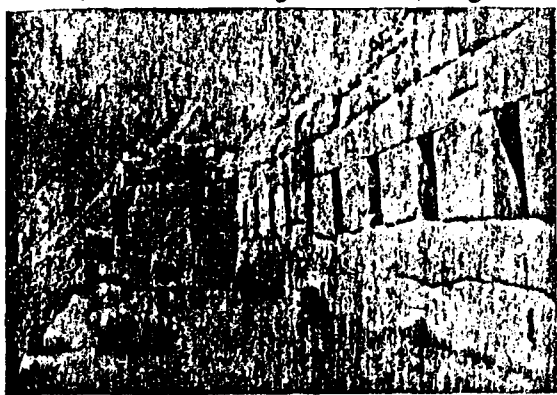
208

-VII-

-VIII-

209

-9-



TERRAZA SUPERIOR DE LA CIUDADELA DE OLLANTAY-TAMPU.



GIGANTESCO MONOLITO DE LA CIUDADELA DE OLLANTAY-TAMPU.

-10-

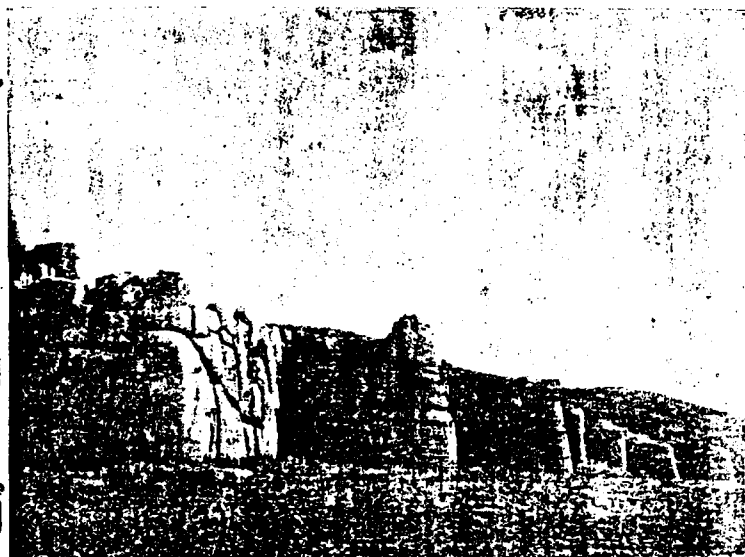


Impresionante muro inca en la ciudad del Cuzco.

-12-



SELVA DEL ANTI-SUYO.

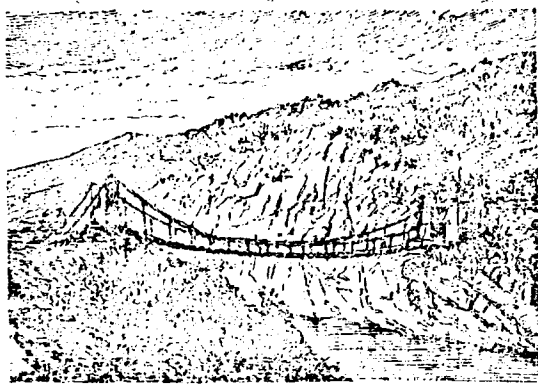


FORTALEZA DE SACSABUAMAN (CUZCO).

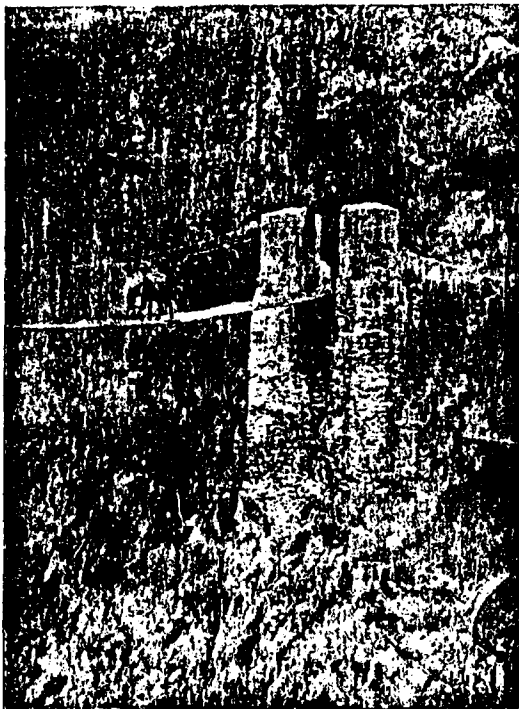
Murallas ciclópicas, Sarsayhuaman, Cuzco, alrededor de 1400 d. de C.



-15-



Puente de fibras de maguey sobre el río de Pachachaca. (Según Wiener, *ob. cit.*, pág. 563.)



PUENTE SOBRE LA QUEBRADA DEL RÍO PAMPAS.

-XIII-

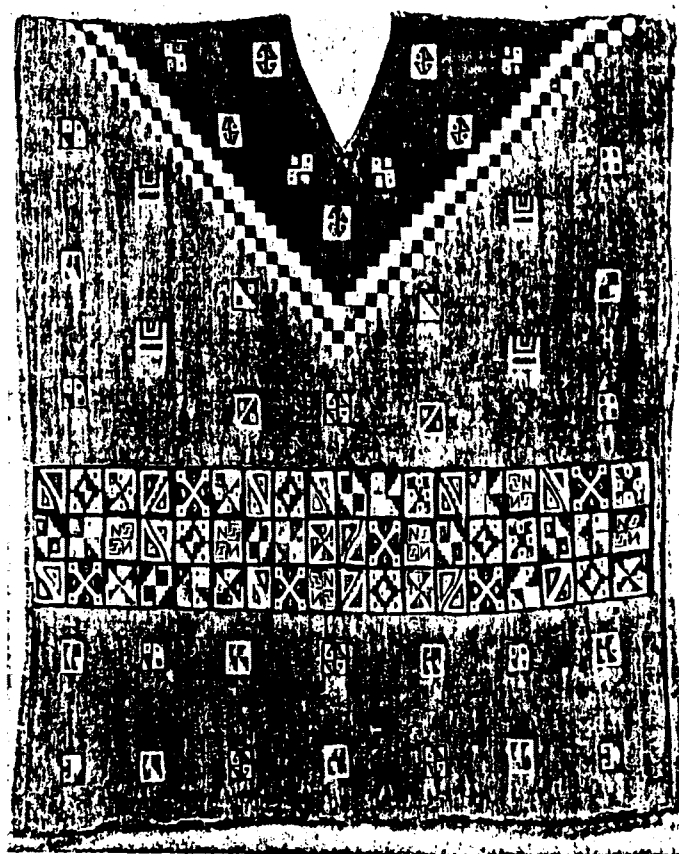
214



PUNTE SOBRE EL APURIMAC.



Vista de las ruinas incas de Pisac, sobre el Valle del Urubamba.



Túnica sin mangas con típicos dibujos incaicos. La parte posterior contiene los mismos dibujos sobre fondo violeta. Encontrado en el cementerio de Ancón, cerca de Lima. Siglo XV d. de C. Museo etnográfico de Berlín. Longitud: 82 cm.

-XVI-

217



Figura humana inca, hecha
de plata.

-XVII-

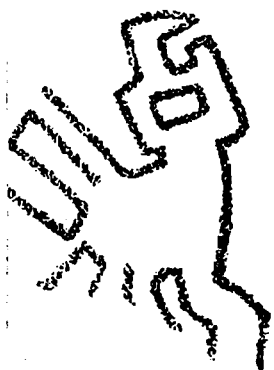
218



Figura masculina. Fundición maciza de plata con mezcla de oro, aplicaciones de almeja de mar, spondylus y oro. Procedencia desconocida. Estilo inca. Museo etnográfico de Berlin. Altura: 11'5 cm.



Figura acurrucada que lleva un ánfora inca a su espalda. Barro pintado. Estilo inca del litoral. Hallada en Pachacamac. Siglo xv d. de C. Museo etnográfico de Berlín. Altura: 22 cm.



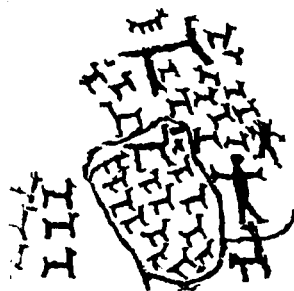
— Pintura rupestre del Cerro Mulato, en Chongoyape (Norte del Perú). Estilo de Tiahuanaco.

-23-

— Danzarines enmascarados. Grabado rupestre del valle de Majes (Sur del Perú). Epoca desconocida.

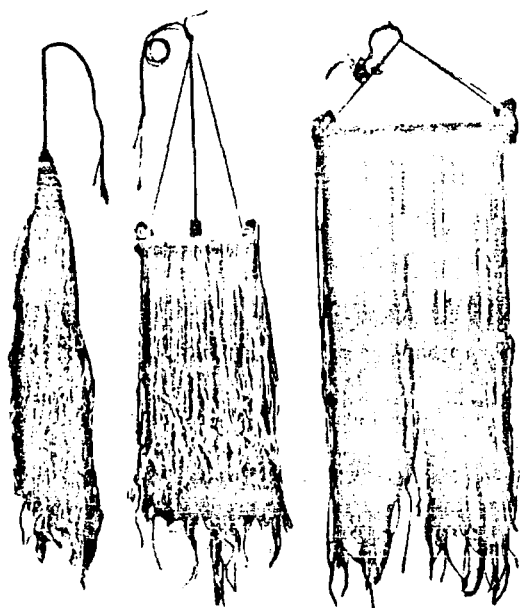


-24-



— Pastor de llamas con su rebaño. El cercado puede representar un redil. Grabado rupestre del valle de Majes (Sur del Perú). Probablemente del periodo inca.

-25-



-26-

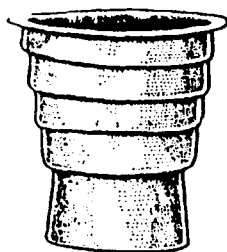
Quipus. 1, cercanía de Ica; 3, Ica.



Colección de variados diseños tomados de ornamentos del Perú antiguo. (Zona de la Costa.)



— Anfora inca, con decoración de cañas de maíz. El ánfora puntiaguda, con dos asas, la pequeña cabeza zoomorfa y los dos pequeños anillos bajo el ancho borde es una de las formas características de la cerámica inca. La decoración figurativa es en cambio más extraña. Existen ornamentos de carácter geométrico de aspecto típicamente incaico. Según fotografía efectuada en el Museo arqueológico de Cuzco, antigua capital de los incas.



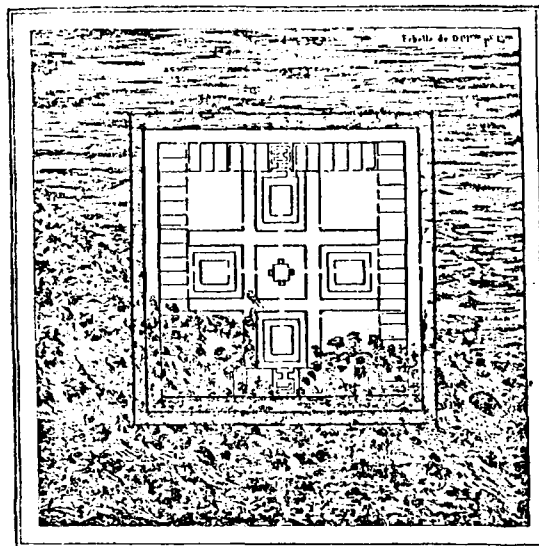
— Vaso de plata fabricado sobre molde de madera. Los vasos de oro y plata aparecen durante el período inca en diversas formas, aunque poseen siempre la misma sencillez y sobriedad características. Hallado en Yca. Museo etnográfico de Berlín.



La eterna rivalidad de varios grupos pre-incas facilitaron su conquista por los incas. En esta escena de guerra se ve a quechuas y chancas luchando por el predominio. Tomada de la decoración de un quero.



Escena de pesca. (Dibujo preincaico).



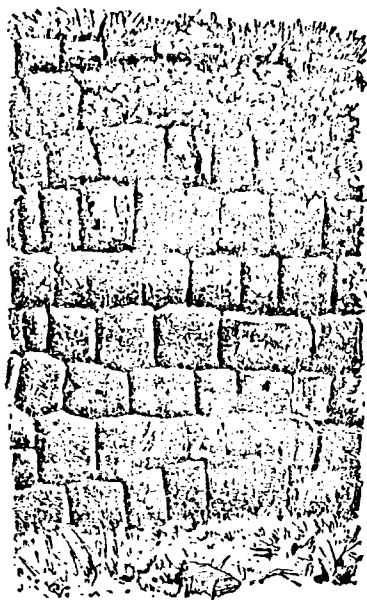
Plano del palacio del Inca en Viracochapampa.



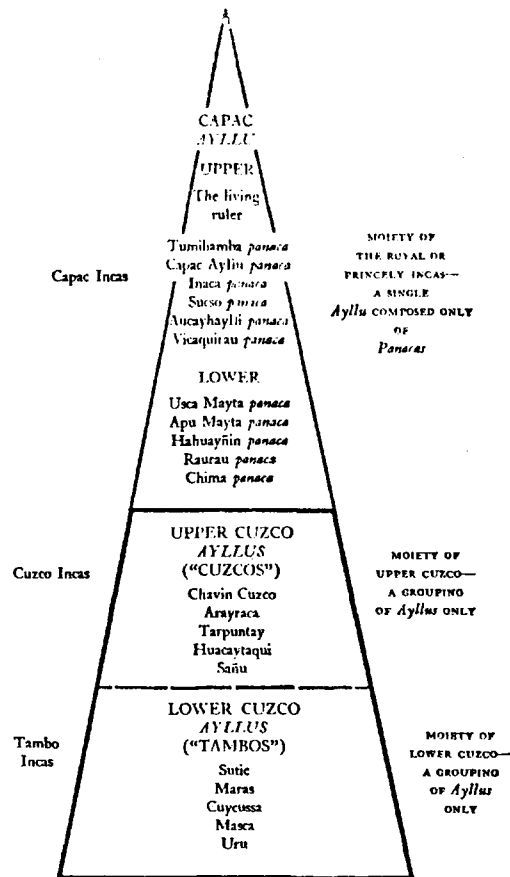
Puerta en el patio del palacio del Inca, en Cajamarca.



Baños del Inca en Copacabana.



Pared de la fachada norte del palacio llamado del Inca, en la isla del Titicaca o del Sol.



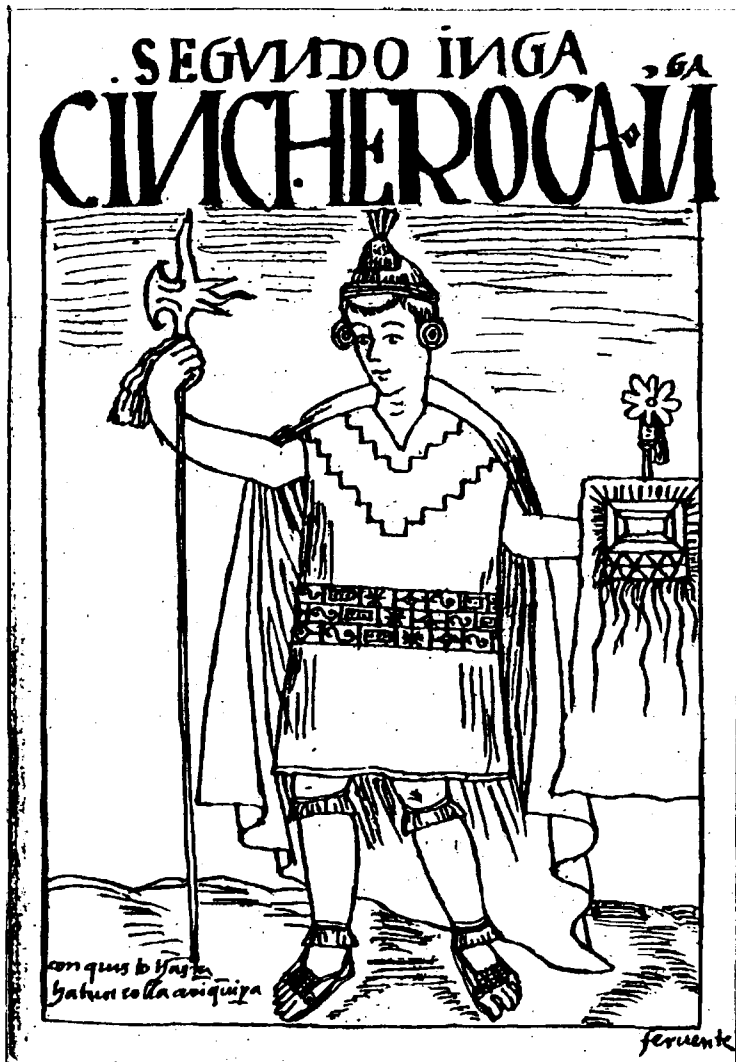
PYRAMID TABLE OF INCA Ayllus

REYES INCAS

según

Guaman Poma de Ayala.



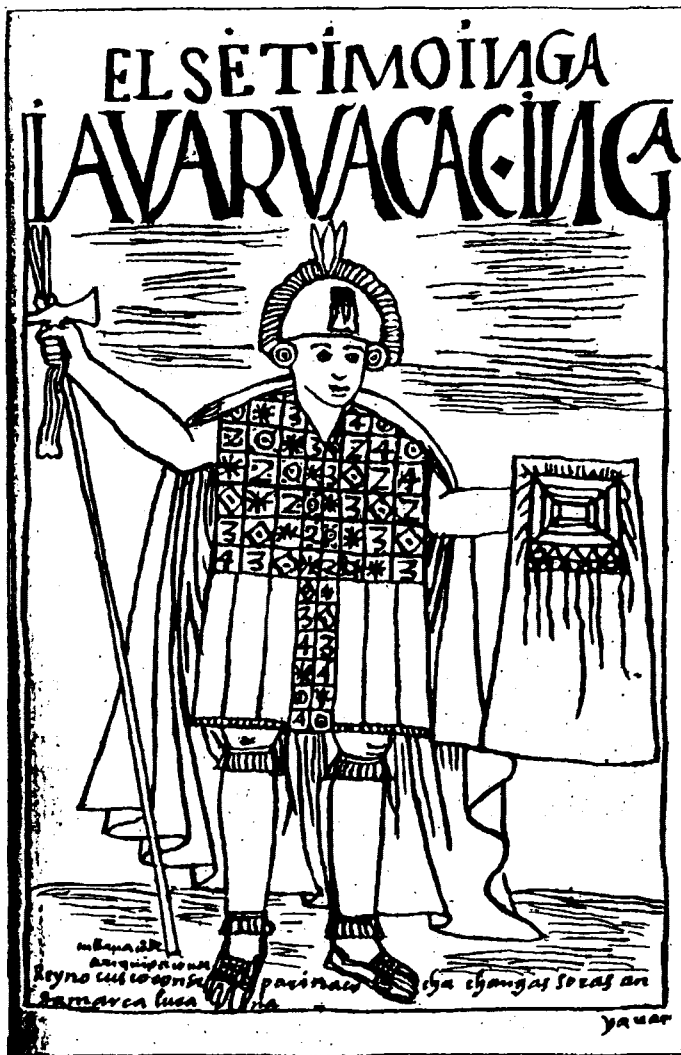


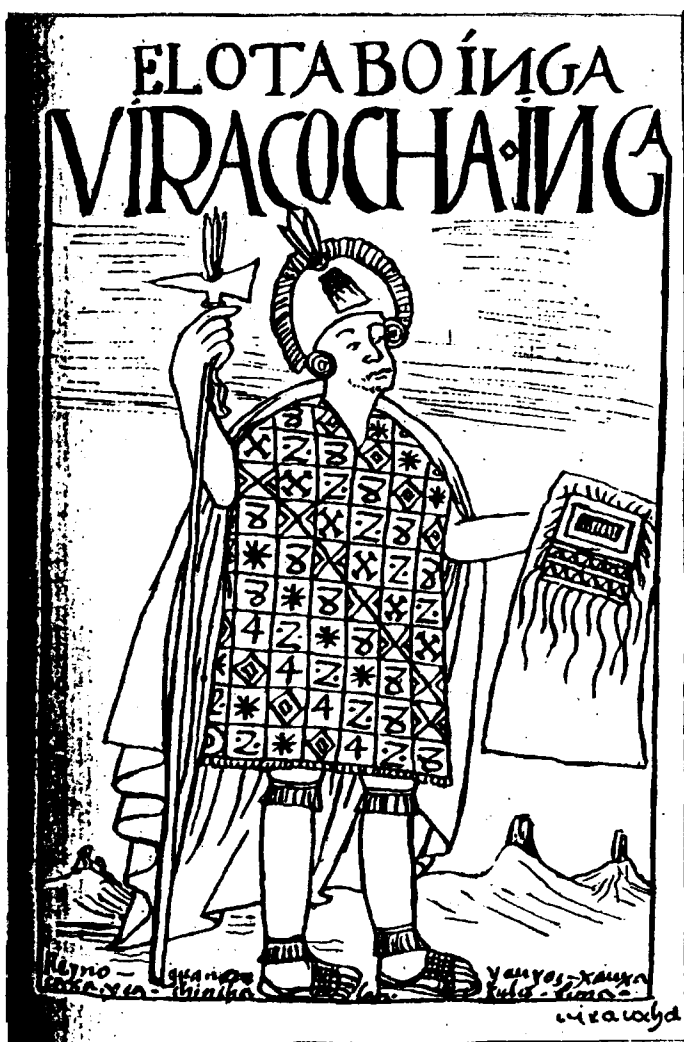


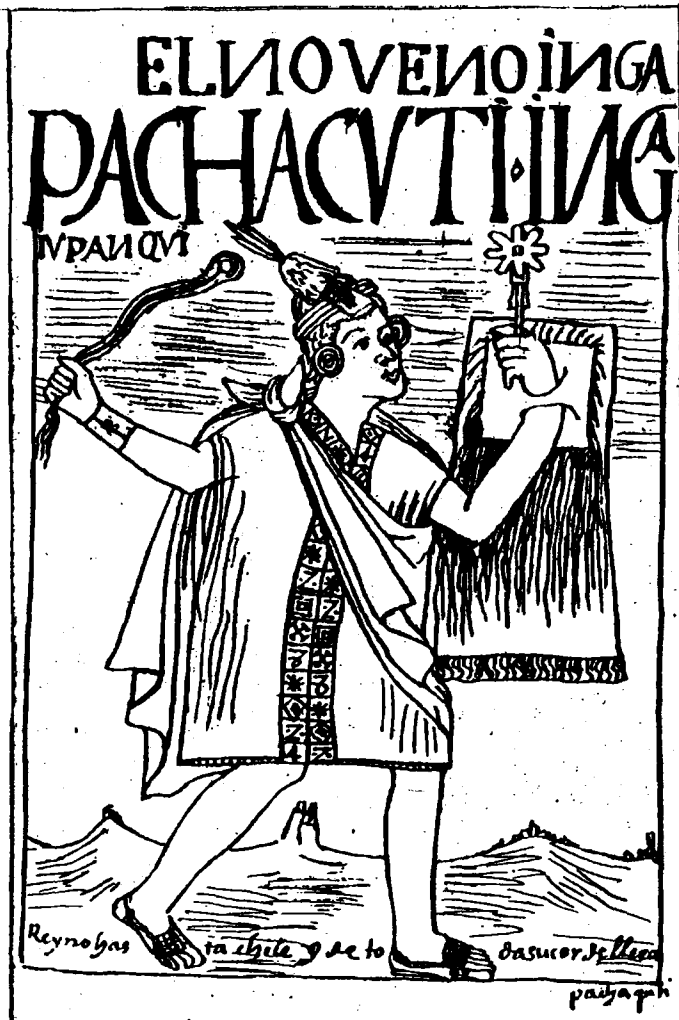


















REINAS INCAS
según
Guaman Poma de Ayala.

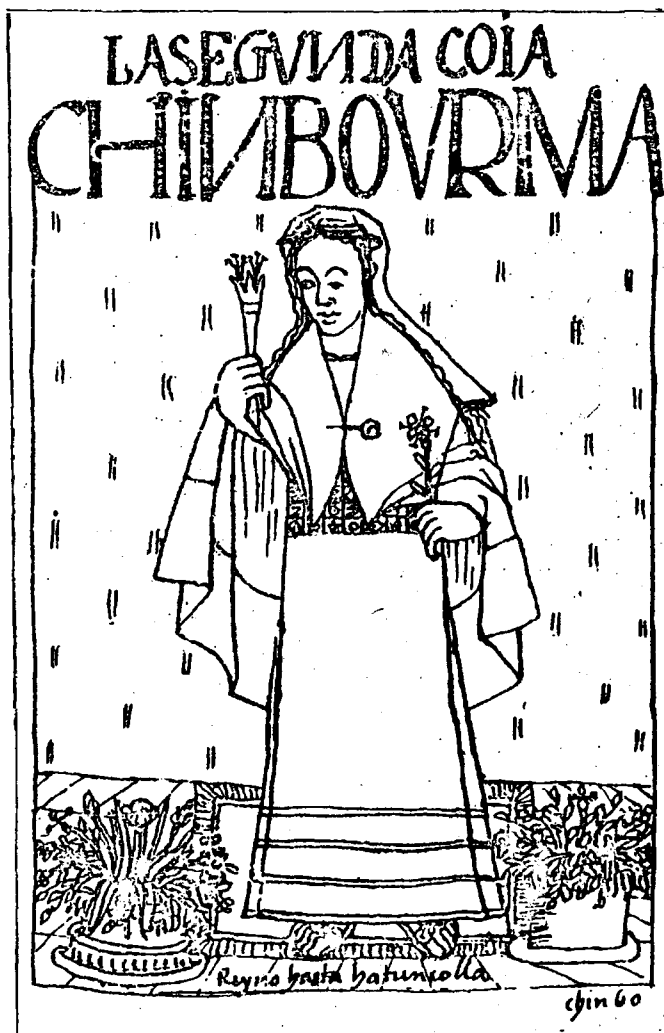


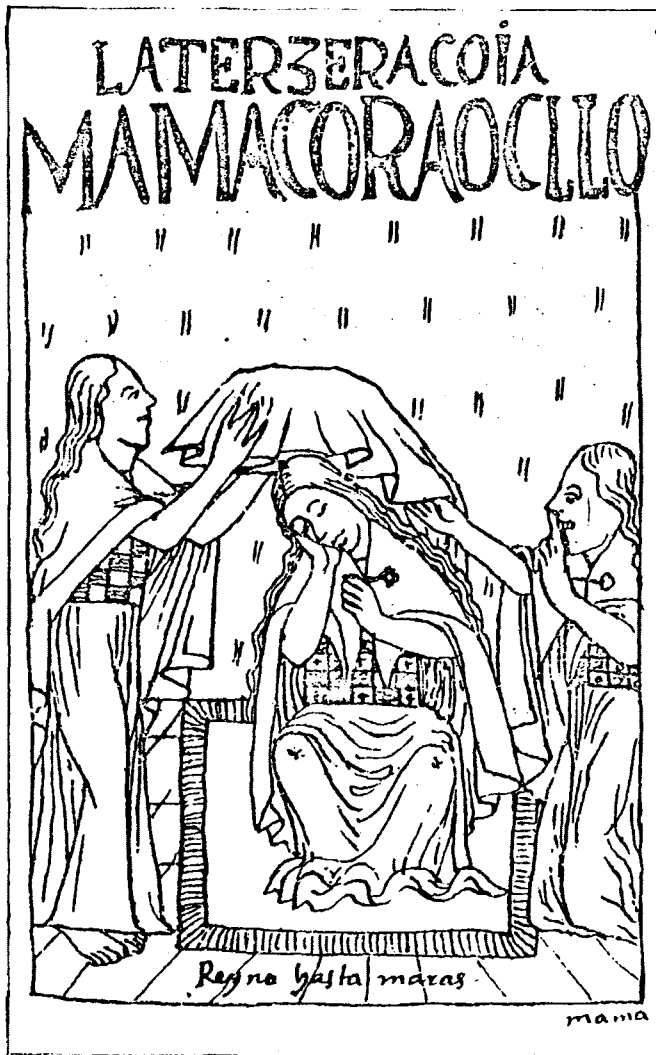




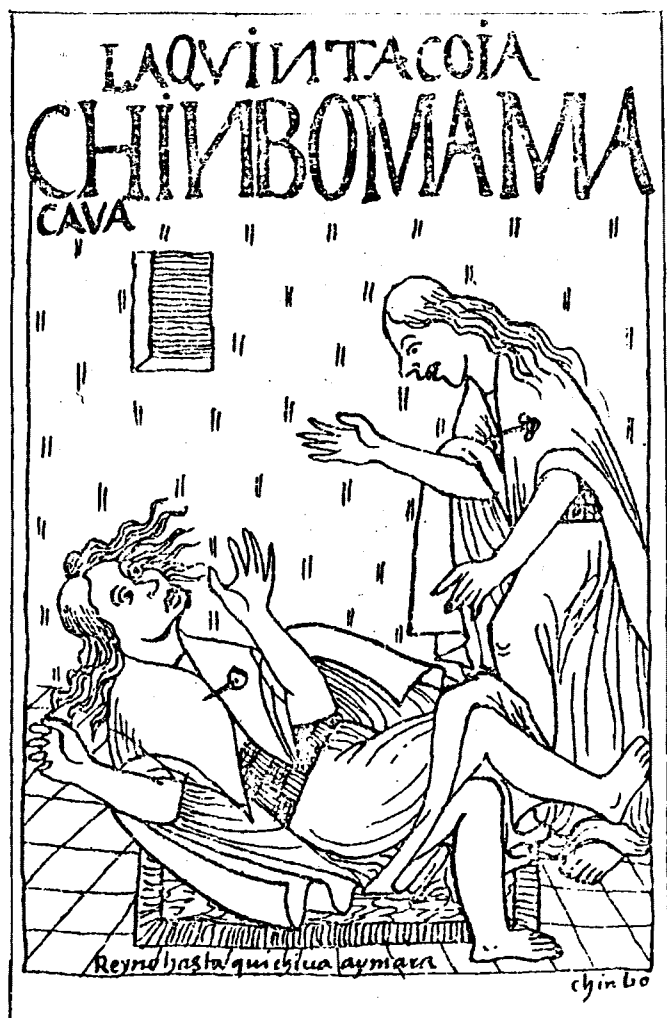






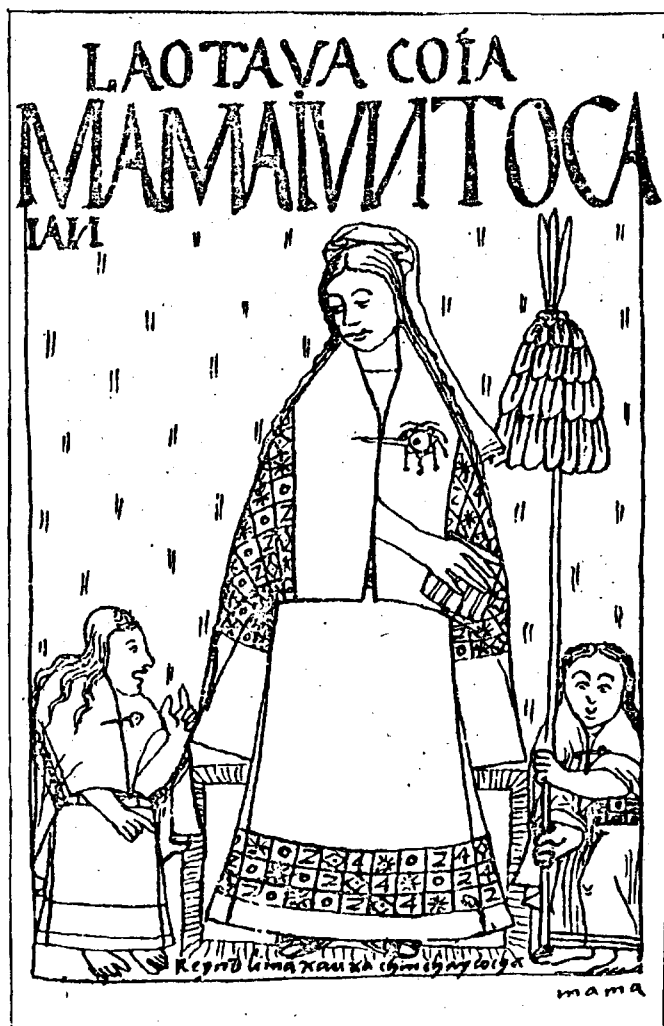






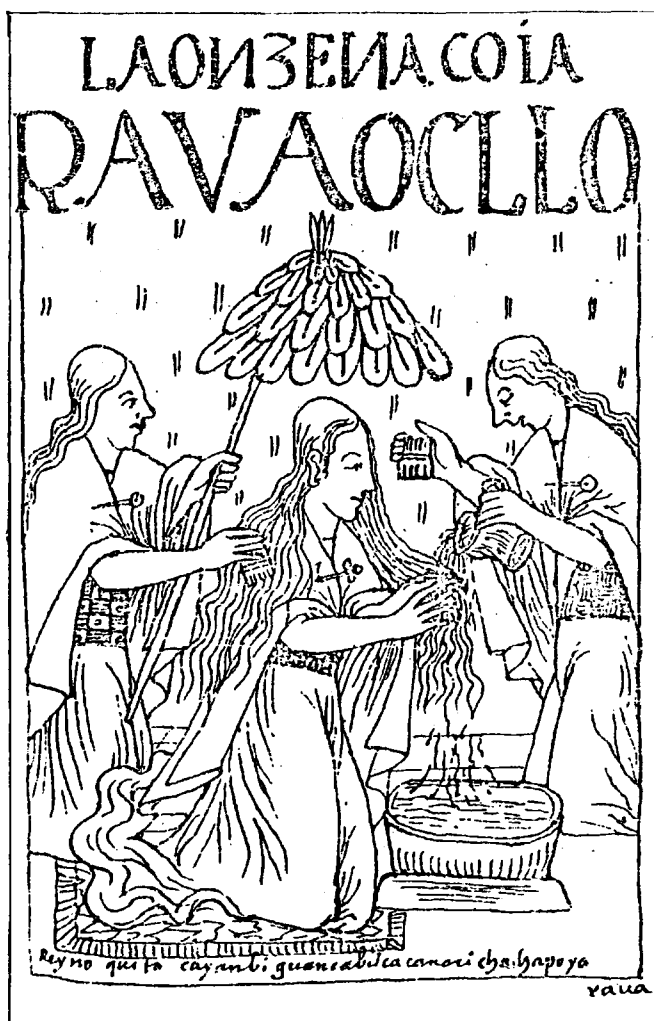














CONSEJO REAL INCA

según

Guaman Poma de Ayala.



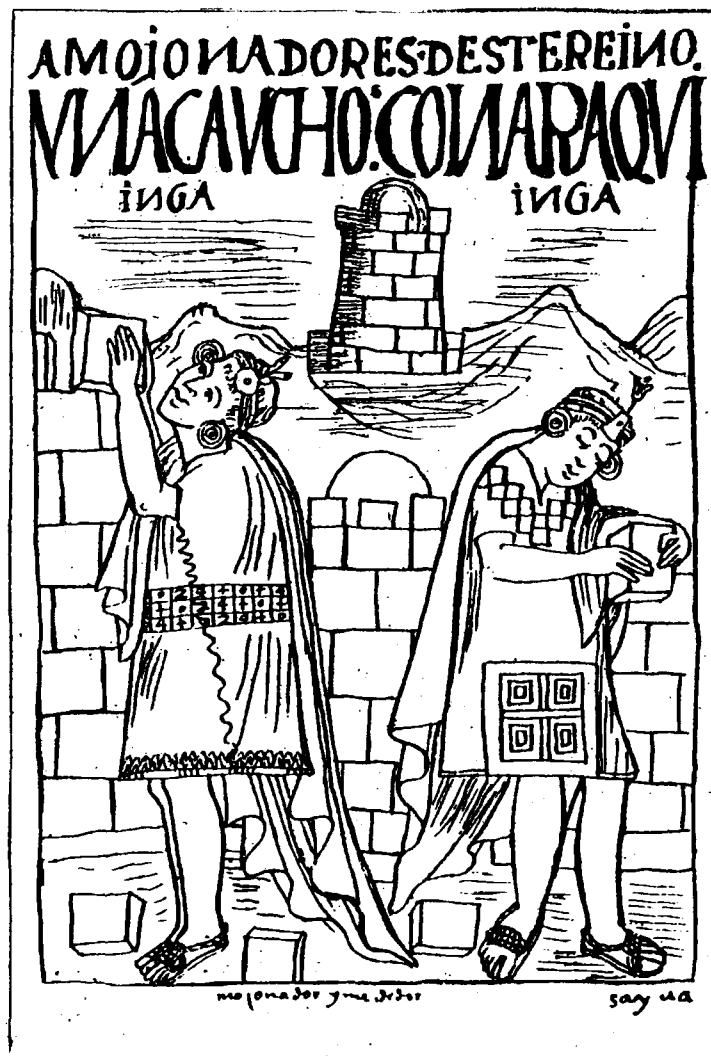








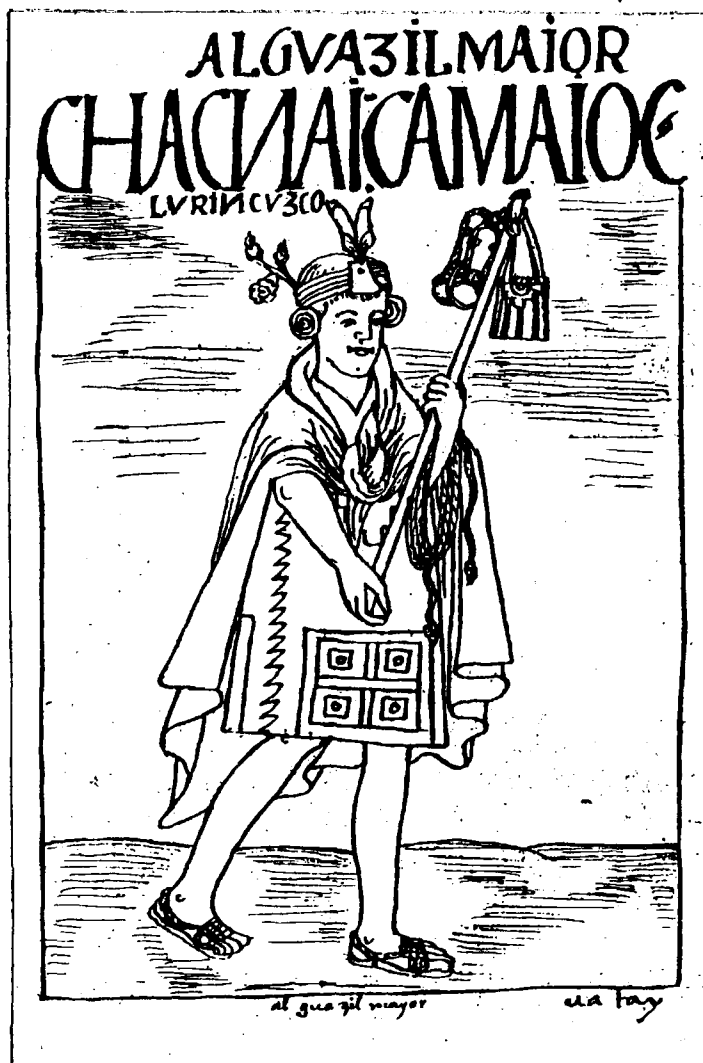








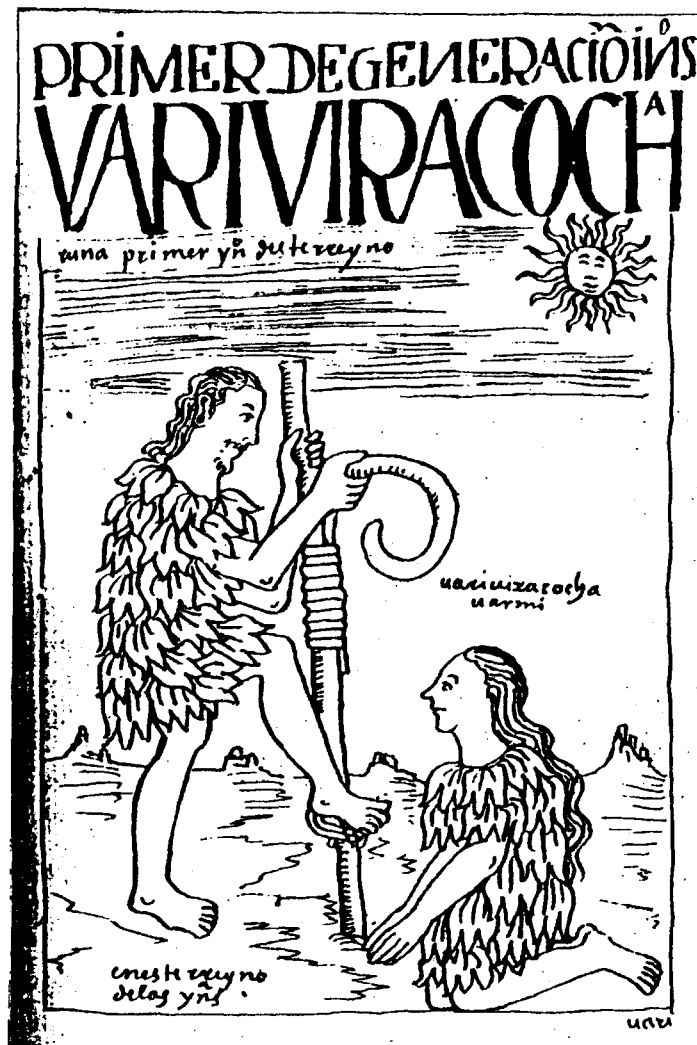






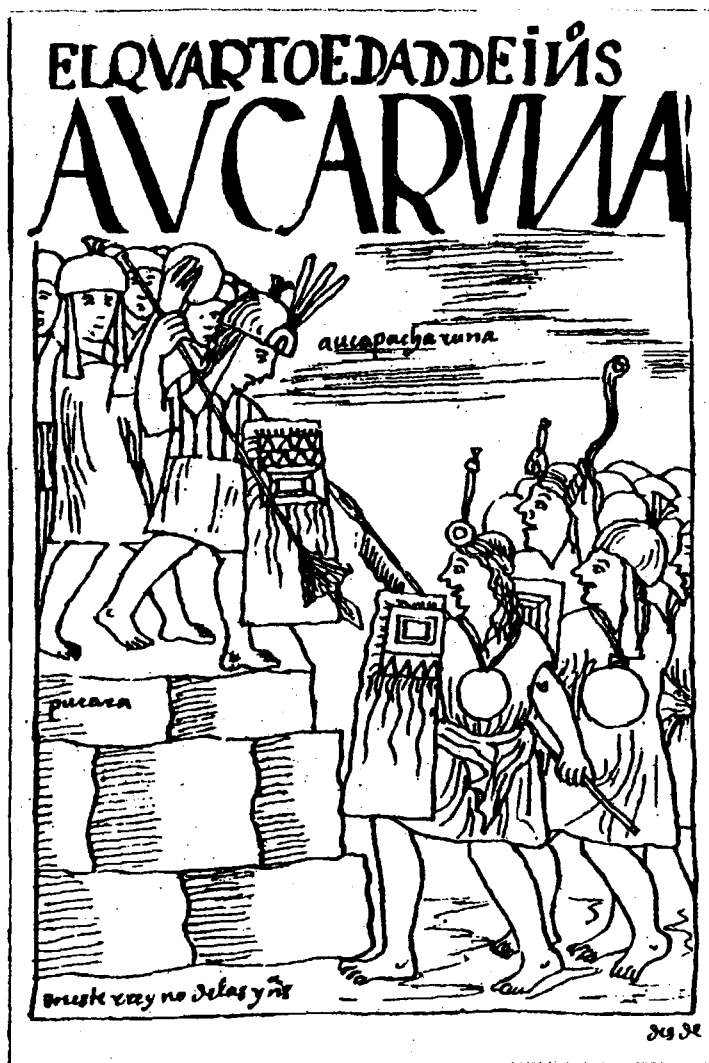


LAS CUATRO EDADES INCAS
según
Guaman Poma de Ayala.





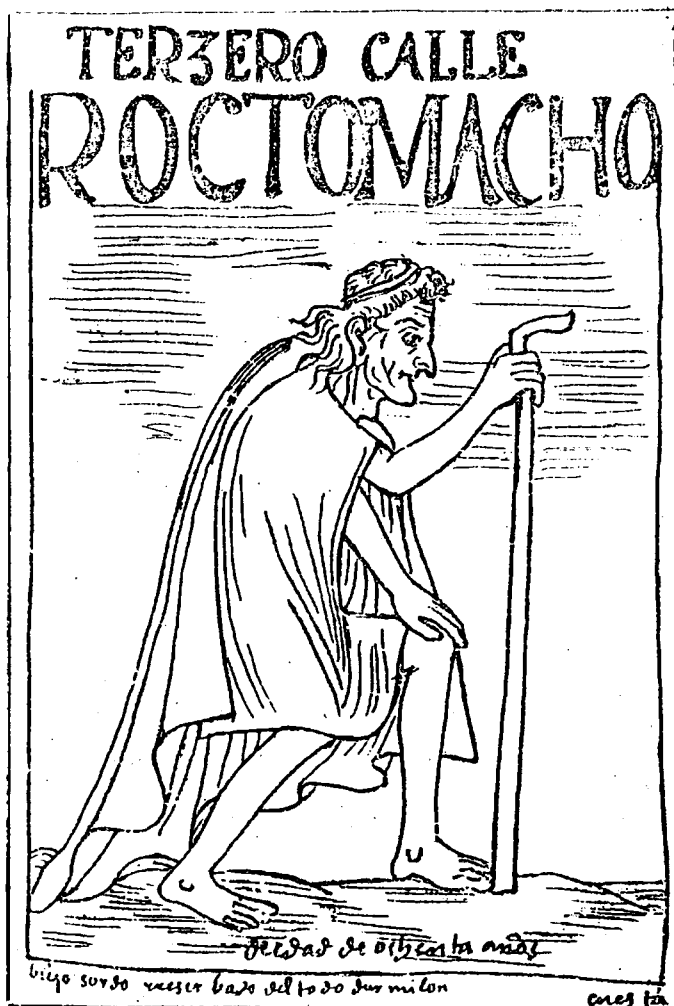




DIVISION DE LOS HOMBRES INCAS EN GRUPOS
POR EDADES (calles), según
Guaman Poma de Ayala.







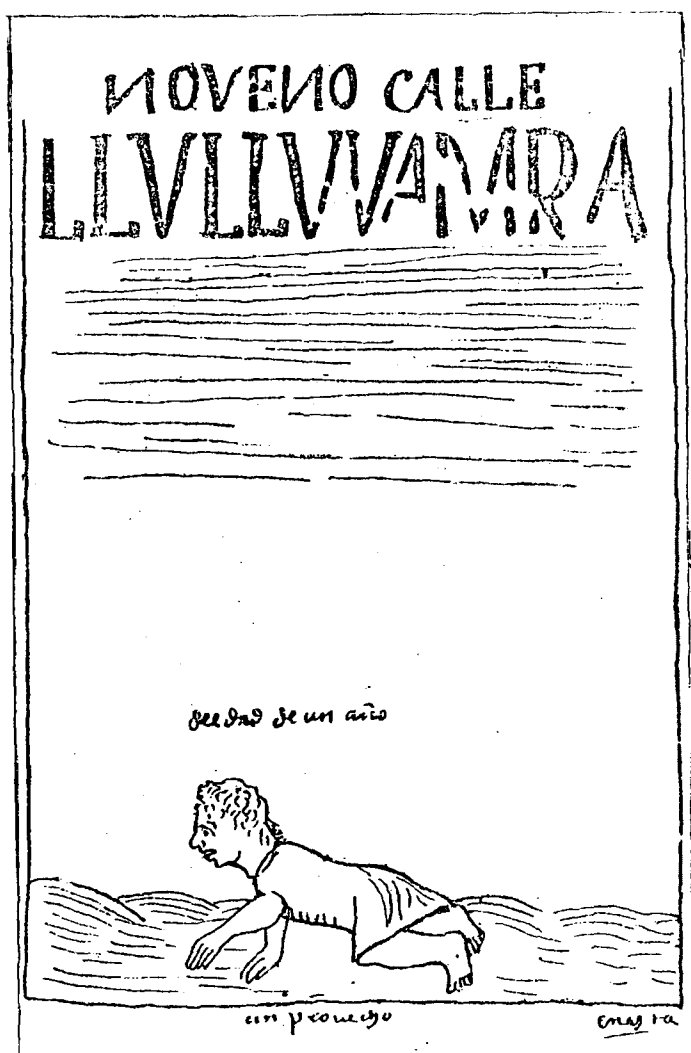


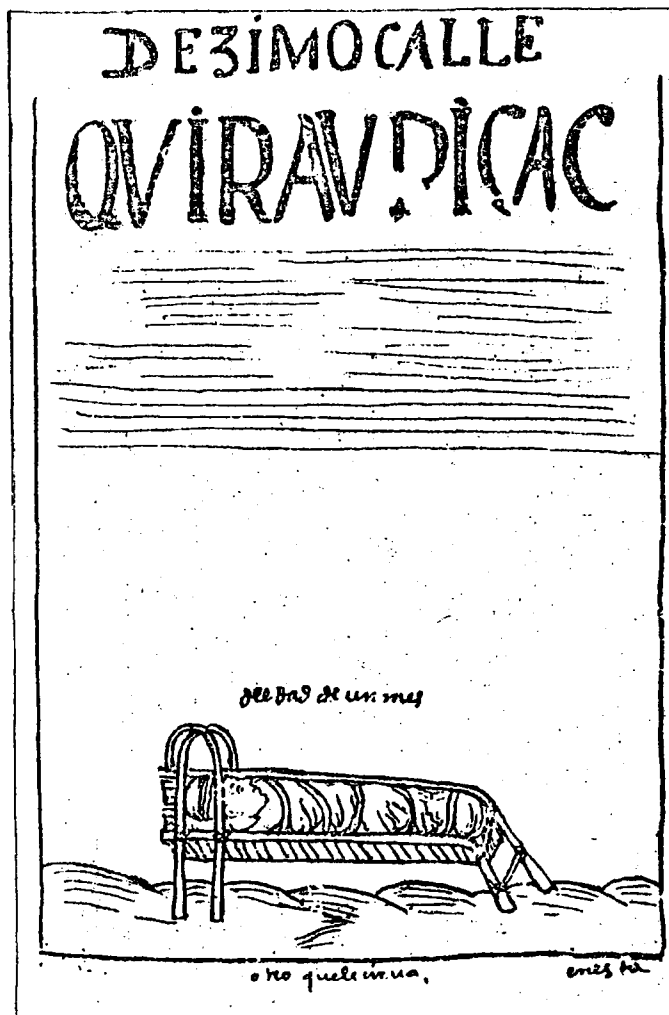








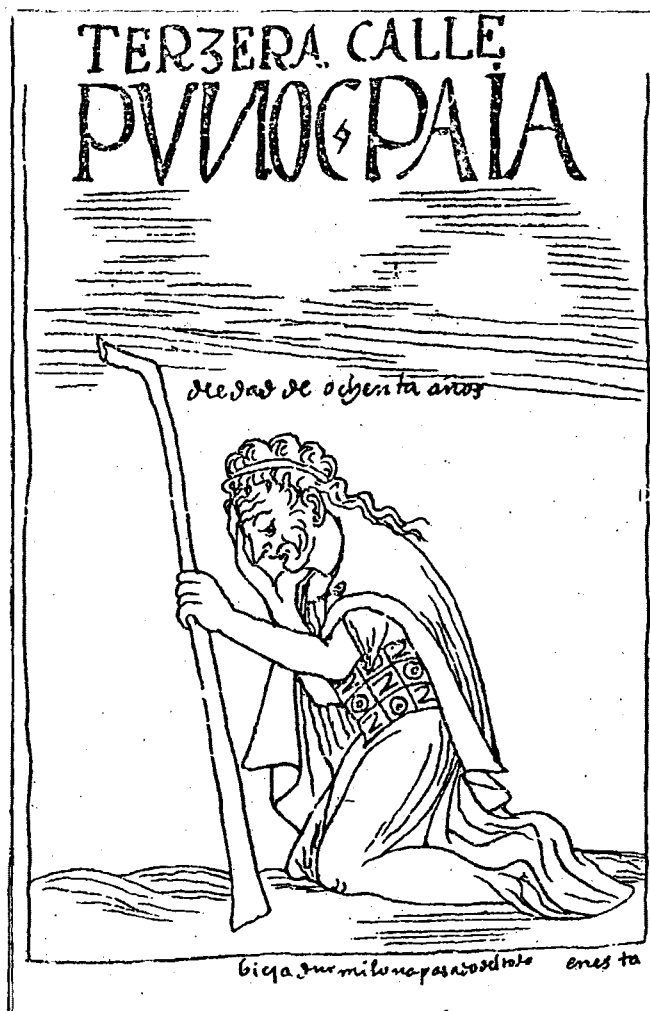


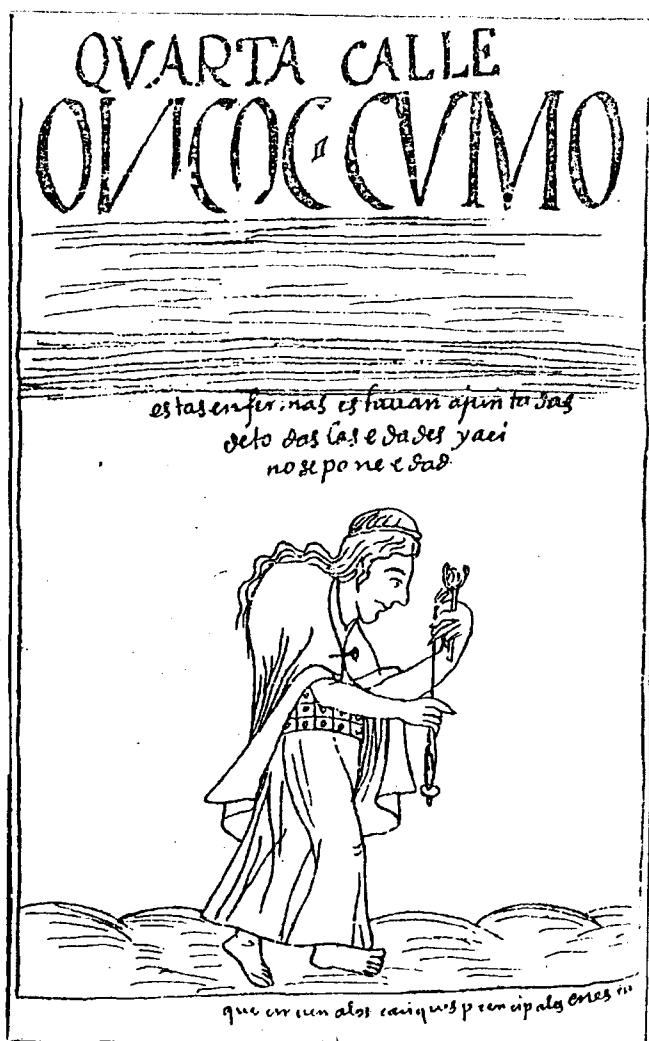


DIVISION DE LAS MUJERES INCAS EN GRUPOS
POR EDADES (calle), según
Guaman Poma de Ayala.

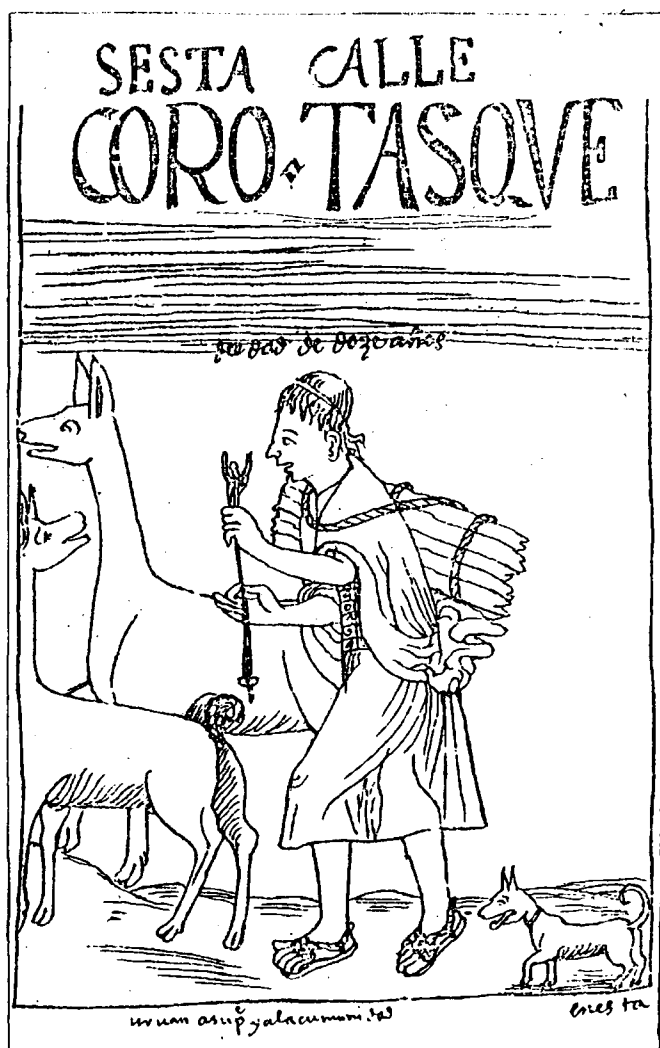




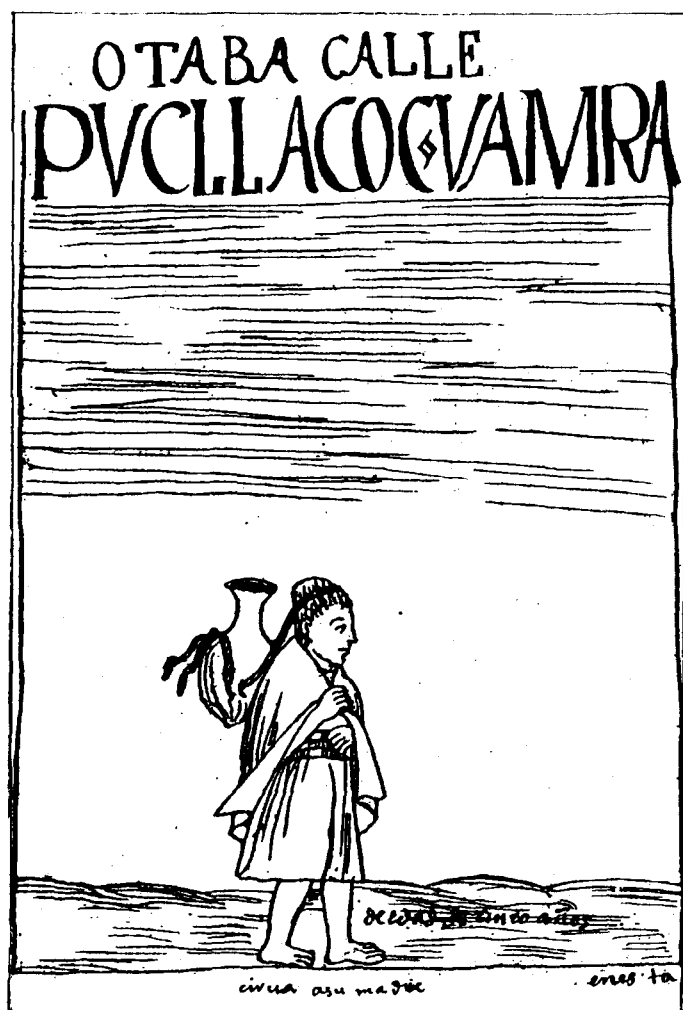


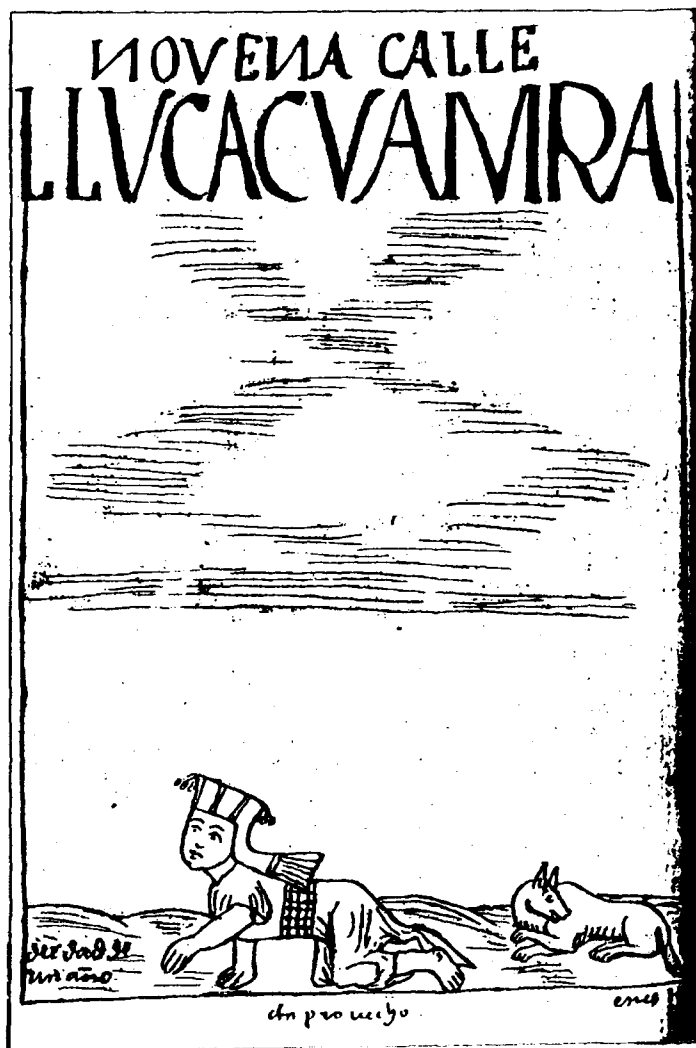










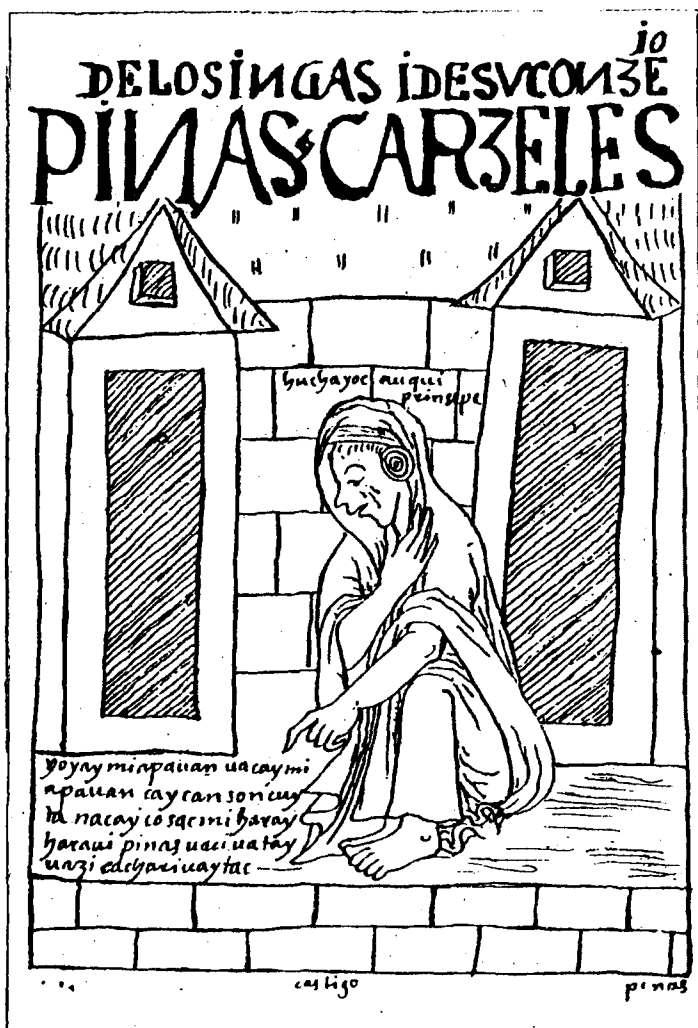




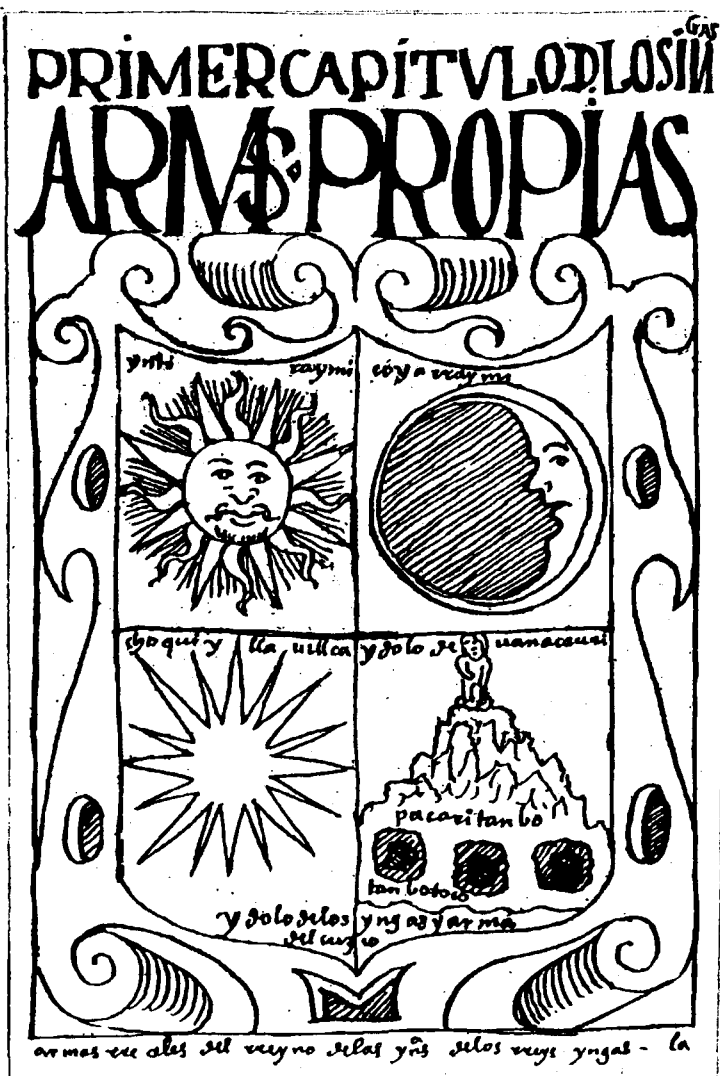


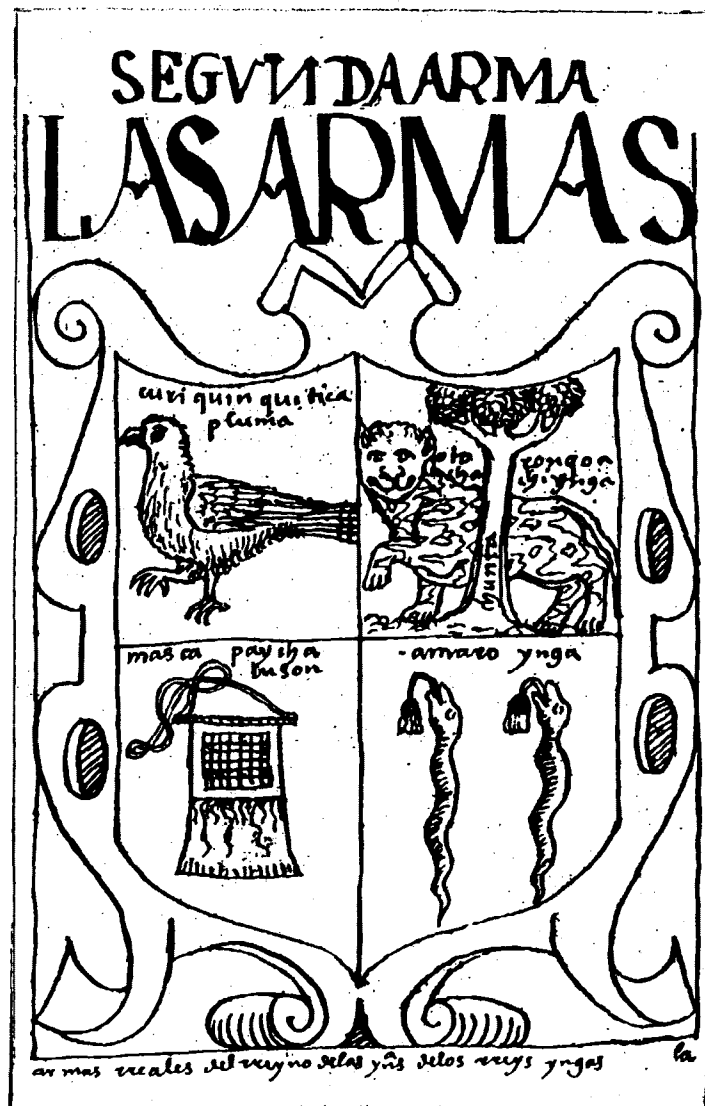






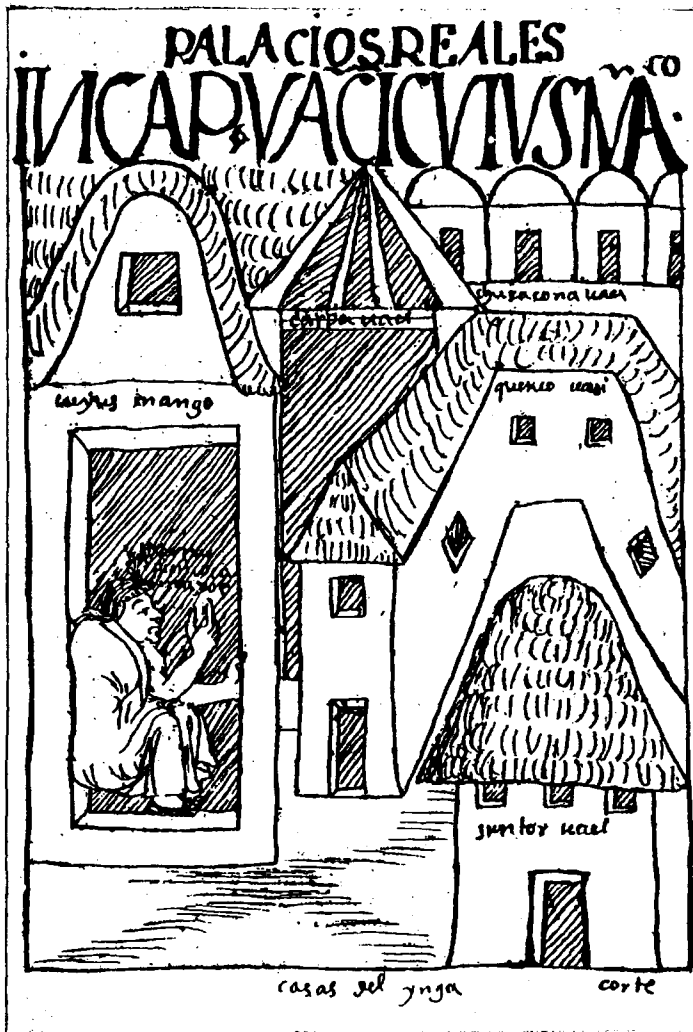














BIBLIOGRAFIA DEL TOMO PRIMERO.

=====

- ALDEN MASON, J, "Las Antiguas Culturas del Perú". Fondo de Cultura Económica, México, 1969.
- ANONIMA, "Relación de las Costumbres Antiguas de los Naturales del Pirú, en Crónicas Peruanas de Interés Indígena" Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 209, Madrid, 1969.
- BALLESTEROS; A, "Historia de América", Tomo I, América Indígena Pericot, Salvat Editores, 1ª Edición, Barcelona, 1966.
- BRAN, Joseph, "An Analysis Of Inca Militarism", Monographs of the American Ethnological Society, nº 4, N. York 1941.
- BETANZOS, Juan de, "Suma y Narración de los Incas", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena", Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 2-09. Madrid, 1968.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright, "Lords Of Cuzco", A History and Description of the Inca People in their final days, University of Oklahoma Press, Norman, 1967, USA.
- CASIRO CUBELLS, Carlos, "Sentido religioso de la Liturgia". Ediciones Guadarrama, Madrid, 1964.
- CAZENEUVE, Jean, "Sociología del Rito", Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.
- CIEZA DE LEON, Pedro, "El Señorío de los Incas", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967.
- COBO, P, Bernabé, "Obras del", Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 92, Madrid, 1954.
- ELIADE, Mircea:
- "Lo Sagrado y lo Profano". Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967.

- "El Chamanismo", Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1970.
- "Tratado de Historia de las Religiones, dos tomos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.

ESTEVE BARBA, Francisco, Estudio Preliminar a la Edición, "Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo, 209, Madrid, 1968.

FAVRE, Henri, "Les Incas", Presses Universitaire de France, Collection "que sais-je", París, 1972.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, "Nueva Cronica y Buen Gobierno" (Codex peruvien illustré), Institut d'Etnologie, París, 1936.

HIRAM BINGHAM, "Lost City Of the Inca", Duell, Sloan and Pearce. New York, 1948.

HORKHEIMER, H., "El Perú Prehispánico", Tomo I, Editorial Cultura Antártica, S.A., Lima-Perú, 1950.

IBARRA GRASSO, Sick Edgard, "La Verdadera Historia de los Incas (Deformaciones Ideológicas de la Historia Oficial del Antiguo Perú), Revista Mexicana de Sociología Año XXIII, nº 1.

JIMENEZ DE LA ESPADA, M.:

- Prólogo a la Guerra de Quito, vol. II Biblioteca Hispano Ultraamericana, Madrid, 1877.
- "Una Antigüalla Peruana", Tipografía de Manuel Ginés Hernández, Madrid, 1892.

KARSTEN, Rafael, "La Civilisation de l'Empire Inca", Un Etat totalitaire du passé. Traduction de R. Jouan, Payot, París, 1952.

LEVILLIER, Roberto:

- "Nueva Crónica de la Conquista del Tucuman". Tomo I, Sucesores de Rivadeneira, Madrid, 1927.

- "Los Incas", Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1956.

LUYPEN, W., "La Fenomenología es un Humanismo". Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.

MARTIN VELASCO, J., "Introducción a la Fenomenología de la Religión". Ediciones Cristiandad, Madrid, 1968.

MEAD, Charles W., "Old Civilisation Of Inca Land", Cooper Square Publishers, Inc., New York, 1972.

MEDINA, José Toribio, "La Imprenta en Lima", Tomo I, Santiago de Chile, 1904.

MESLIN, Michel, "Aproximación a una Ciencia de las Religiones", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

METRAUX, Alfred, "El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales en la Mitología Sudamericana, América Indígena, Vol. VI, nº 1, México, 1946.

MOLINA, EL ALMAGRISTA, Cristóbal de, "Conquista y Población del Perú", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 209, Madrid, 1968.

MOLINA, EL CUZQUEÑO, Cristóbal de, "Fábulas y Ritos de los Incas" en las Crónicas de los Molinas, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, Tomo IV, Lima, 1943.

MONTESINOS, Fernando de, "Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú", Revista del Museo e Instituto Arqueológico, Universidad Nacional Cuzco, Vol. 10, 1957.

MORALES, Ernesto, Prólogo a "Ritos y Fábulas de los Incas", de Cristóbal de Molina, Editorial Futuro, S.R.L. Buenos Aires, 1947.

NACHTIGALL, Horst, "El Estado Estamental de los Incas Peruanos", América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XXIV, nº 2, México, 1964.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl,:

- Artículo sobre la Historia Indica y los Comentarios Reales, en Revista de Indias, nº 7, Madrid, 1942.
- Epílogo Crítico Bibliográfico a la Edición. "Las Crónicas de los Molinas", en la Colección Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, Tomo IV, Lima, 1943.
- Fuentes Históricas Peruanas", Mejía Baca y Villanueva, Lima 1955.

RIVA AGUERO, José de la, "La Historia en el Perú"
"Las Civilizaciones Primitivas y el Imperio Incaico", Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1966.

RIVERO, Mariano Eduardo de, y TSCHUDI, Juan Diego de, "Antiquités Peruvienes, Imprimerie Centrale de Napoléon, Chaix et C^e, Paris, 1859.

ROMERO, Carlos A., "Los Dos Cristóbal de Molina", Prólogo Bibliográfico a las "Crónicas de los Molinas" en los Pequeños Grandes Libros de Historia de América, Serie I, Tomo IV, Lima-Perú, 1943.

ROMERO, Emilio, "Historia Económica del Perú", Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949.

ROUMA, Georges, "La Civilization des Incas et leur Communisme Autocratique, Imprimerie Medicale et Scientifique, Bruxelles, 1924.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de, "Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Tomo 209, Madrid, 1968.

SANTILLAN, Hernando de, "Relación del Origen, Descendencia, Política y Gobierno de los Incas, en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 209, Madrid, 1968.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, "Historia de los Incas", Emece Editores, Buenos Aires, 1942.

SEJOURNE, Laurette, "Antiguas Culturas Precolombinas", América Latina, Historia Universal Siglo XXI, vol. XXI, Siglo XXI, México-España, Madrid, 1972.

SPENGLER, Oswald, "La Edad de las Culturas Americanas", Ibero-Amerikanisches Archiv. Año VII, num. 2.

TORNO, Leandro, "Religiones Precolombianas de América", en Historia de las Religiones, Varios Autores, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1970.

UHLE, Max, "Estudios sobre Historia Incaica", Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Nota Preliminar de Alberto Tauro, Lima-Perú.

USENER, H, Gotternamen, 1896, VII.

VACA DE CASTRO, "Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los Incas", en una Antigualla Peruana, Tipografía de Manuel Ginés Hernández, Madrid, 1892.

VALCARCEL, Luis E., "Etnohistoria del Perú Antiguo", Universidad Nacional de San Marcos, Serie: Textos Universitarios, Lima, 1967.

VAN DER LEEUW, G., "Fenomenología de la Religión", Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964.

WAAL, Annemarie de, "Introducción a la Antropología Religiosa", Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975.

WIDENGREN, Geo, "Fenomenología de la Religión", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.

ZUNINI, Giorgio, "Homo Religiosus", Estudios sobre Psicología de la Religión. Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1970.

314

ESTUDIO ANTROPOLOGICO DEL RITO EN LA CULTURA
INCA DEL PERU.

TOMO II

LA RELIGION COMO CONTEXTO DE LO RITUAL: EL AMBI-
TO SACRO DE LOS INCAS.

Autor : JOSE LUIS PALLARES GONZALEZ.

Título de la Tesis Doctoral: ESTUDIO ANTROPOLOGICO
DEL RITO EN LA CULTURA INCA DEL PERU.

Director de la Tesis : JESUS MUGA SANCHEZ, DOCTOR EN
FILOSOFIA, PROFESOR AGREGADO INTERINO DE ANTROPOLO-
GIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIA DE LA EDUCA-
CION DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

Ponente de la Tesis : JOSE LUIS PINILLOS DIAZ, CATE-
DRATICO DE PSICOLOGIA GENERAL Y DIRECTOR DEL DEPARTA-
MENTO DE PSICOLOGIA Y ANTROPOLOGIA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFIA Y CIENCIA DE LA EDUCACION DE LA UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE DE MADRID.

Universidad Complutense de
Madrid, Facultad de Filoso-
fía y Ciencia de la Educa-
ción.
Departamento de Psicología
y Antropología.

Año 1980.

218

INDICE DEL TOMO II

La Religión como Contexto de lo Ritual :

El ámbito Sacro de los Incas.

páginas.

PRENOTANDOS	1
<u>CAPITULO VI</u> : Las Objetivaciones de la Religiosidad	
Incaica :	5
I) El Mundo Hierofánico: Concepto . .	8
II) Teofanías Incaicas :	13
A) Religión Preincaica	13
B) Dioses Incaicos:	
a) El Ser Supremo	20
a-1- Viracocha	20
a-2- Pachacamac	31
a-3- El Inti	41
b) Otros Dioses	50
b-1- Illapa	50
b-2- La Luna	53
b-3- El Mar	56
b-4- La Tierra	57
c) Los Demonios	60
d) El Dios Inca	65
III) Hierofanías y Cratofanías Incaicas:	
Las Huacas	80
A) El concepto de Huaca	82

	<u>Páginas.</u>
B) Naturaleza de las Huacas	85
C) Clasificación de las Huacas	89
a) Huacas Humanas y Animales	91
b) Huacas Vegetales	92
c) Huacas Minerales	94
d) Otras Huacas	98
e) Conopas.	100
IV) Ministros de la Religión Incaica	103
A) Sacerdotes	108
B) Sortilegos	110
C) Hechiceros Médicos	111
D) Adivinos	117
E) Ichuris: confesores	118
F) Acllas : Virgenes del Sol	120
G) Huancaquili : Religiosos	125
H) Yanaconas	126
V) Espacio y Rito : lugares Hierofá- nicos del Tahuantinsuyo	127
A) Concepto de "Espacio Sagrado".	127
B) Principales Templos Incaicos	134
a) Coricancha	134
b) Pachacama	135
c) Capacabana	135
d) Tihuanaco	135
e) Apurima	136
VI) Tiempo y rito: Hierocronofanías Incaicas :	138

Páginas.

a) Concepto de "Tiempo Sagra-	
do"	138
b) Principales Fiestas Incaí-	
cas :	141
b-1 Inti Raymi	141
b-2 Capac Raymi	141
b-3 Uma Raymi	141
b-4 Coya Raimi	142

<u>CAPITULO VII</u> : Símbolo y rito: Lo Simbólico cla-	
ve para la Compresión del Rito -	
Sagrado	147
A) Delimitación Conceptual del -	
Símbolo	149
B) Ontosimbolofania	155
C) El Símbolo Religioso	160

INDICE DE ILUSTRACIONES

	<u>Páginas.</u>
1.- Ruinas del Templo de Viracocha	I
2.- Fortaleza Inca en Ollantaytambo	I
3.- Puerta del Sol en Tiahuanaco	II
4.- Templo Fortificado. Región de Tantomayo. . . .	III
5.- Piedra esculpida: cabeza de hombre. Cultura - Preincaica	III
6.- Colcampata. (Cuzco).	IV
7.- El Coricancha, templo inca al Sol	V
8.- Muro prehispánico en Cuzco	V
9.- Muros del Templo del Sol del Cuzco	VI
10.- Tocado del Sumo Sacerdote	VII
11.- Topu o alfiler de oro	VII
12.- Pectoral de oro del Cuzco	VII
13.- Cántaro representando un ídolo o sacerdote . .	VIII
14.- Dos representaciones de la luna según los chi- mús	IX
15.- Decoración de un vaso hallado en el Cuzco que representa el culto del Sol	IX
16.- Conopa del maíz	X
17.- Cráneos deformados y con trepanación	XI
18.- Ejemplo de trepanación cuadrangular	XI
FIESTAS INCAS, según Guaman Poma de Ayala. . .	XII
19.- Fiesta Varieza	XIII

	<u>Página.</u>
20.- Fiesta de los Condesuyos	XIV
21.- Fiesta de los Condesuyos	XV
22.- Fiesta de los Andisuyos	XVI
23.- Fiesta de los Chinchaisuyos	XVII
24.- Capac-Intiraimi	XVIII
25.- Aiamarcai (fiesta de los difuntos)	XIX
26.- Uma-raimi	XX
27.- Coya-Raimi	XXI
28.- Chacra-Iapuiquilla	XXII
29.- Chacra-Ricuichao	XXIII
30.- Haucacicusqui	XXIV
31.- Hatuncusqui-Aimoray	XXV
32.- Camai-Incapaimi	XXVI
33.- Pachaduemaqunra	XXVII
34.- Paucaruaraiquilla	XXVIII
35.- Capac-Raimicamai quilla	XXIX
HECHICEROS E IDOLOS, según Guaman Poma de Aya-	
la	XXX
36.- Hechiceros falsos	XXXI
37.- El Gran Hechicero	XXXII
38.- Abuciones-Agüeros	XXXIII
39.- Idolos de los Collasuyos	XXXIV
40.- Idolos de los Cendesuyos	XXXV
41.- Idolos de los Andesuyos	XXXVI
42.- Idolos de los incas Intiuanacauritan	XXXVII

	<u>Página.</u>
43.- Idolos Vaca-Bilca-Incap	XXXVIII
44.- Idolos de los Chinchaisuyos	XXXIX
BIBLIOGRAFIA	I, II, III IV, V y VI

T O M O II

- LA RELIGION COMO CONTEXTO DE LO RITUAL:

El Ambito Sacro de los Incas.

PRENOTANDOS.

Una comprensión adecuada del rito religioso exige, como paso previo, un análisis de la estructura de la religión por ser ésta el medio donde se producen y se desarrollan las acciones rituales sagradas.

En el transcurso de la historia han sido múltiples las interpretaciones que se han dado de la religión, pero todas ellas han resultado frecuentemente visiones muy parciales, debido al lastre de prejuicios en los que se acercaron a ella. El espíritu positivista ha dado pruebas fehacientes de su incapacidad radical para abarcar la realidad total de la historia de las religiones. El advenimiento de la Fenomenología ha supuesto un hito decisivo en la metodología para afrontar la realidad tal cual es. Con este instrumento metodológico intentaremos realizar nuestro análisis de la religión incaica. Tomaremos, por tanto, como punto de partida el hecho religioso tal como aparece en una descripción inmediata de la experiencia.

La religión aparece en el campo de la conciencia como una relación. Esta afirmación es muy importante porque nos señala los derroteros que hemos de seguir en nuestro estudio.

"Un hecho religioso consiste en una relación. La relación de uno o muchos hombres con lo divino". (1).

Dejar señalado este sentido estructural de "relación" del hecho religioso es clave, porque las actividades de un hombre, sus reacciones, sus expresiones, sus esfuerzos sólo logran interpretarse correctamente cuando conseguimos situarlos en su propia perspectiva y en el marco en el que se mueven. Cuando esto no se consigue por parte del espectador todo queda sin significado o reducido a interpretaciones banales o erróneas que no responde a la íntima realidad que se está contemplando.

Pero una vez determinada la estructura "relativa" del fenómeno religioso nos toca examinar la naturaleza fenomenológica de la misma religión, y los dos elementos relacionados, es decir, el sujeto y el objeto.

"Estos elementos, cuya relación es correlativa, por ser relación de conocimiento, hay que estudiarlos, rigurosamente, en su relación. Lo que quiere decir que tanto sujeto como objeto en la relación que existe son muy importantes, hasta el punto que el sujeto, lo es gracias al objeto. Todo lo que el sujeto haga, no se puede entender más que en referencia al objeto". (2).

La relación es una de las categorías de Aristóteles, el cual define lo relativo como la referencia de una cosa a otra. Según Rahner "La relación es el ser en orden a algo (término de la relación) de algo (sujeto de la relación) en virtud de una determinada propiedad (fundamento de la relación)". (3).

La filosofía habla de diversos tipos de relaciones, ontológicas, lógica, etc. .. Nosotros, consecuentes con nuestra opción metodológica, hablamos de la relación desde el punto de vista fenomenológico.

La relación fenomenológica, es una relación tal como aparece en el campo de la conciencia y experiencia, pero que - prescinde metodológicamente del valor óntico del término de la relación.

La relación misma en cuanto tal, desde el punto de vista fenomenológico, consiste en una experiencia actualizada o recordada, por la que el sujeto percibe haber entrado en contacto con lo sagrado, produciéndose una situación peculiar que da origen a un determinado tipo de comportamiento y actitudes que llamamos religiosas. Estas actitudes religiosas que provoca en el hombre el Misterio, lo Sagrado, se expresan en todos los niveles de la existencia humana. A nivel racional se expresa, por ejemplo, en el Mito; en la praxis religiosa se manifiesta en el rito, y como actos esenciales concretos de esas actitudes religiosas noético-prácticas surgen la oración y el sacrificio.

Así enfocado el problema, surgen dos vertientes de estudio: la misma experiencia religiosa que nos dará pie para la consideración de las actitudes religiosas del sujeto, y las características del objeto religioso de la relación, y las manifestaciones externas al sujeto bien como provocadores de dicha experiencia o como efectos y expresiones de ellas. La primera vertiente de nuestro estudio es lo que llamaremos "objetivaciones de la re

- 4 -

ligiosidad"; en ella estudiaremos el mundo hierofánico de los Incas, sus dioses, sus demonios, sus huacas, sus templos, etc., en la segunda estudiaremos las actitudes y las expresiones de la experiencia religiosa; abordaremos concretamente el Mito - como expresión de la actitud racional y afectiva del hombre - frente a lo sagrado, y el Rito como manifestación de su acción socioreligiosa.

- - - - -

CAPITULO VI.LAS "OBJETIVACIONES DE LA RELIGIOSIDAD INCAICA".

Entendemos por "objetivaciones de la religiosidad" no la encarnación o mundanización de la Transcendencia en una realidad mundana, en el sentido de convertirla en un objeto - del mundo, en el momento que esto ocurriera la Transcendencia, lo sagrado, dejaría de ser "lo totalmente otro". Lo entendemos más bien como una transignificación que se opera en una realidad mundana al pasar a ser para el hombre religioso símbolo - de lo divino.

La experiencia subjetiva de lo religioso necesita - "objetivarse" para garantizar su propia pervivencia. Una religiosidad aérea sin expresiones objetales habría que inscribirla en el ámbito de una patología religiosa o en el mundo de las "ertelequias". Sin embargo, el talante de lo sacro, como ya hemos repetido en diferentes ocasiones, se nos muestra insólito, paradójico, e irreducible a algo puramente intramundano. Por otra parte, no puede darse o en tanto se da en cuanto asuma formas espacio-temporales.

"Lo espiritual es inobjetal, por lo cual una realidad puramente espiritual no puede ofrecer un objeto a la sensibilidad; no puede ser conocido por ella. Por otra parte el espíritu, como ya lo hicimos notar, no puede entrar en función si al mismo tiempo el cuerpo, al que da vida, no se pone también en movimiento, y así la sensibilidad acompaña al acto espiritual.

... Así es como se explica el hecho de que el hombre -

nunca pueda conocer algo espiritual sino es juntamente con un objeto, una cosa, y esto de tal forma que resulta un conocimiento único... No obstante, una total objetalización de lo - espiritual es imposible, pues repugnaría a su propia esencia" (4).

Es muy importante que la religión objetiva se mantenga siempre profundamente vinculada a la fuente de donde brota para no degenerarse o convertirse en mudas expresiones de la - energía numinosa que posee. Una ruptura entre la íntima vivencia religiosa y su objetivación hierofánica convertiría a la religión en huecos fríos formalismos.

Las manifestaciones sensibles de lo divino suelen designarse con diversa terminología, a saber, "revelación", "teofanía", "hierofanía", etc....

Estas manifestaciones son múltiples y de rangos muy - diferentes. "Como la religiosidad compromete todas las actividades humanas y se manifiesta por medio de ellas, así también se extiende a todos los objetos, a todas las situaciones y a todos los estados de ánimo. La actitud religiosa del hombre y la tonalidad religiosa que distingue entre un universo sagrado y un - universo profano se refieren a los objetos más dispares: un objeto material, un acontecimiento en el mundo o en la sociedad, seres invisibles, etc...." (5).

En un intento de clasificación pudiéramos dividir tales manifestaciones del modo siguiente:

- Sacralizaciones de lo social o comunitario.
- Sacralizaciones del espacio: templos, bosques, ríos,

- 7 -

montañas y lugares sagrados.

- Sacralizaciones del tiempo: fiestas, calendarios, ciclos lunares, estaciones.
- Sacralizaciones de los acontecimientos biológicos: nacimiento, iniciación puberal, muerte...
- Sacralizaciones de las acciones humanas: ritos, celebraciones.....
- Sacralizaciones de la palabra: libros sagrados, creaciones, oráculos....
- Sacralizaciones de los objetos: huacas, ídolos, conopas, amuletos, reliquias, imágenes...

Maldonado habla de tres constelaciones diferentes de sacralidades: I: Lugares Sagrados; II: Tiempos Sagrados; III: Cosas, Acciones, Personas sagradas. (6).

I.- EL MUNDO HIEROFANICO: CONCEPTO.-

Para comprender debidamente el ámbito religioso de los Incas y sus expresiones rituales necesitamos conocer el conjunto de realidades mediadoras de la relación del hombre con lo sagrado, con el Misterio.

Para ello es imprescindible que dilucidemos previamente el concepto, naturaleza y función de la hierofanía. Tal cometido lo vamos a realizar fundamentalmente condensando el estudio de Mircea Eliade al respecto en el Tomo I de su Tratado de Historia de las Religiones y en la Síntesis sobre el mismo tema recogida en su obra "Lo sagrado y lo Profano".

La hierofanía, es toda cosa, palabra, acción o fenómeno que pone de manifiesto la presencia y acción de lo sagrado. Es la realidad visible donde se manifiesta lo invisible heterogéneo.

Toda hierofanía, según Mircea Eliade, presenta una paradoja, ya que un objeto al manifestar lo sagrado, "lo sagrado se manifiesta en un objeto profano", se convierte en otra cosa sin dejar, al mismo tiempo de ser lo que era. "Nunca se insistirá lo bastante sobre la paradoja que constituye toda hierofanía, incluso la más elemental. Al manifestar lo sagrado un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser él mismo, pues continua participando del medio cósmico circundante. Una piedra sagrada sigue siendo una piedra... Para aquellos a quienes aquella piedra se revela como sagrada su realidad inmediata se transmuta, por el contrario, en realidad sobrenatural (7).

De lo dicho por Mircea, en el texto que acabamos - de citar, se deduce claramente que cualquier realidad mundana, sin perder nada de su misinidad, queda modificada en su - significación y se reviste de un poder que le trasciende al transformarse en algo sagrado.

Para Eliade la naturaleza y la estructura de la hierofanía se expresa en su condición paradógica sacro-profana: "...toda hierofanía, incluso la más elemental, revela esa paradógica coincidencia de lo sagrado con lo profano, del ser y el no ser, de lo absoluto y lo relativo, de lo eterno y el devenir"... "De hecho, continúa Mircea, esta coincidencia "sagrado-profano" representa una ruptura de nivel ontológico. Toda hierofanía implica esta ruptura, porque toda hierofanía muestra, manifiesta la coexistencia de las dos esencias opuestas: sagrada y profano, espíritu y materia, eterno y no eterno, etc.." Pero, "En definitiva, lo paradógico, lo ininteligible, no es el hecho de la manifestación de lo sagrado en piedras o árboles, sino el hecho mismo de que se manifieste y, por consiguiente, se limite y se haga relativo" (8).

La comprensión de la estructura paradógica de la hierofanía sólo será posible mediante una transfiguración de las realidades mundanas a través del símbolo; lo específico, precisamente, de la función simbólica es manifestar la presencia inmediata de una realidad invisible a través de una realidad visible. La hierofanía, prototipo del símbolo, cumple cabalmente esta función..."...lo sagrado dice, Eliade, es cualitativamente distinto de lo profano, pero puede manifestarse en cualquier

forma y en cualquier sitio dentro del mundo profano, porque tiene la capacidad de transformar todo objeto cósmico en paradoja mediante la hierofanía (...)" (9).

Pero, en definitiva, ¿cómo se convierte una realidad mundana en hierofanía?. "Un objeto se convierte en sagrado, dice Mircea, en la medida en que incorpora (es decir revela) algo distinto de él mismo. Por el momento poco importe que ese algo distinto sea debido a su forma singular", a su eficiencia y simplemente a su "fuerza"... Lo que nos importa destacar es que una hierofanía supone una selección, una separación clara del objeto hierofánico con respecto al resto de lo que le rodea... En todo caso, el objeto hierofánico se separa por lo menos de sí mismo, porque no se convierte en hierofanía más que en el momento que deja de ser un simple objeto profano, en el momento que adquiere - una nueva "dimensión": la de la "sacralidad" (10).

Por consiguiente, podemos decir, que la transformación, o mejor dicho, la elevación de una realidad profana a la categoría de hierofanía, no depende de una simple elección del hombre, sino de la relación del hombre con lo sagrado, con el Misterio, presente simbólicamente en las realidades convertidas en hierofanías por dicha presencia. Las hierofanías, en resumen, no son - otra cosa que mediaciones de la presencia inobjetal de lo numinoso en las realidades empíricas.

Otro aspecto importante que tenemos que destacar en el mundo "hierofánico" es la multiplicidad, variedad y heterogeneidad de las hierofanías. "En definitiva no sabemos, dice Mircea Eliade, si existe algo, objeto, gesto, función fisiológica, ser o juego, etc..., que no haya sido transfigurado alguna vez, en al-

- 11 -

guna parte, a lo largo de la historia de la humanidad, en hierofanía. Cosa completamente distinta es buscar las razones que han determinado que ese algo se convierta en una hierofanía o deje de serlo en un momento dado. Pero lo cierto es que todo - lo que el hombre ha manejado, sentido, encontrado o amado pudo convertirse en hierofanía". (11)

A continuación enumera una gran variedad de hierofanías, pero no aparecen incluidas entre las mismas todas las - realidades de índole histórica y social, ni los símbolos, ni - tampoco las personas, realidades todas que determinadas religio- nes han incorporado a sus constelaciones hierofánicas.

Las hierofanías, además subraya Eliade, aparecen siem- pre constituyendo verdaderos sistemas", ... en ninguna parte se encuentran únicamente hierofanías elementales (....) sino que hay siempre huellas de formas religiosas que, en las perspecti- vas de las concepciones evolucionistas, se consideran como supe- riores (...); pero aún prescindiendo de esas huellas de formas religiosas superiores, hallamos siempre un sistema en el que se integran las hierofanías elementales. El "sistema no se agota - en ellas; está constituido por todas las experiencias religio- sas de la tribu (...), pero comprende además un cuerpo de tradi- ciones teóricas que no pueden ser reducidas a hierofanías ele- mentales"... (12)

Las hierofanías, como ya hemos indicado, pueden ser - múltiples incluso dentro de un mismo sistema religioso. Pero, en- tre ellas, hay siempre que distinguir, en cada religión, entre las hierofanías secundarias o derivadas y la hierofanía origi- nal de una primitiva experiencia religiosa.

Cuando dicha hierofanía original es olvidada o deformada, la religión entra en un marcado ritmo de decadencia o degeneración, que puede incluso señalar el final de una determinada etapa religiosa del mundo. Las hierofanías, en el decurso de la historia sufren alteraciones y transformaciones, cuyos hitos pueden constatare históricamente, no sólo pierden vigencia, sino que incluso llegan a desaparecer totalmente como tales hierofanías.

Por lo dicho es patente la importancia de la hierofanía en el estudio de cualquier religión, y, en nuestro caso, de la incaica, ya que el acceso científico a la misma sólo es posible desde y a través de sus "objetivaciones", y es precisamente la hierofanía la que mejor nos brinda la mediación entre lo invisible y lo visible.

La hierofanía es el vehículo sensible que permite la intercomunicación entre el hombre y el numen. La revelación de lo sagrado se realiza en la hierofanía y gracias a ella el hombre es alcanzado en la revelación.

Pero, ¿cuál es la estructura fenomenológica de la hierofanía? A dicha pregunta tenemos que contestar que, desde el punto de vista fenomenológico, la hierofanía aparece como un símbolo de lo sagrado. Por esta razón, es totalmente necesario que nos aproximemos a la temática del símbolo para una correcta comprensión del mundo hierofánico de la religión incaica.

El tema del símbolo es de una envergadura tal que consumiríamos todas las páginas de nuestro estudio, no obstante, le dedicaremos mas adelante un capítulo en el que abordaremos lo simbólico como clave para la comprensión de los ritos sagrados.

II.- TEOFANIAS INCAICAS.

A).- RELIGION PREINCAICA.

Todavía es mucho lo que hay que ahondar en el conocimiento de las formas como los incas concebían las relaciones con el mundo de los dioses.

Es probable que las antiguas religiones en todo el Perú andino tuvieron rasgos comunes generales y sus diferencias fueran más bien de múltiples detalles y de los nombres de sus divinidades.

Aunque nuestros estudios se van a ceñir al Tahuantinsuyu y mas concretamente al área cuzqueña por ser la religión de la que tenemos información más abundante, no obstante para centrar mejor nuestro tema y para una mejor comprensión del mundo sagrado de los Incas debemos volver la mirada a los tiempos preincaicos. Es imprescindible referirse a las creencias religiosas del período preincaico, no sólo porque los incas recibieron la influencia de los pueblos conquistados y se asimilaron buena parte de su acervo cultural, sino, además, porque en este período hallaron algunos valores superiores a los propios, "... no obstante que hubo algunas naciones que tuvieron noticia, ante que el Inca los sujetase, que un Hacedor de todas las cosas, al cual aunque le hacían algunos sacrificios, no eran en tanta cantidad no con tanta veneración como a sus huacas" (13).

Hernando de Santillan dice "... que la adoración de estos indios de muy antiguo, es al sol y a la luna y a la tierra, y después tomaron la adoración de las huacas ..." (14).

- 14 -

El primitivo pueblo peruano era un pueblo religioso. La religión envolvía su vida entera; regulaba los actos sociales, sujetándolos a un calendario. Su religión, como todas las de los pueblos primitivos, estaba impregnada de animismo; su fuerte sensibilidad y su índole recelosa le hizo dar vida y espíritu aún a los objetos inmateriales, y los montes y los ríos, el mar y la tierra, el cóndor y el tigre, el sol y la luna, el rayo, etc... fueron para él otras tantas demostraciones de un poder oculto y superior, que no llegaba del todo a individualizar, pero al cual había que aplacar o tener propicio.

"La confusión de los adoctrinadores consistió en creer que los antiguos peruanos adoraban a los cerros o a los árboles. Pero no era el objeto material al que se rendía culto, sino al espíritu escondido en el objeto material. Esto ha quedado en claro, de tal manera que el llamado "fetichismo" de los antiguos peruanos no tiene fundamento" (15).

La masa del antiguo pueblo peruano fue politeísta y sólo de un modo vago llegó a tener noción de un Dios creador.

Los Incas eran politeístas: creían en la existencia de ciertos dioses muy poderosos, concebidos como seres sobrehumanos y se podría incluso descubrir una tendencia al "monoteísmo" y como habría nacido constituye una de las cuestiones más difíciles relativas a la antigua religión Inca" (16).

Garcilaso y con él otros escritores de los primeros tiempos se esforzaron, infructuosamente, por demostrar que la religión incaica era monoteísta, pero un estudio atento y desapasionado de sus tradiciones nos lleva a una conclusión opuesta. El

mismo Garcilaso, como ya advirtió Prescott, se contradice al -
citar las otras deidades a quienes rendían culto los peruanos.
Cualquiera que fuese el sentir de los incas al respecto, ellos
permitieron y autorizaron el politeísmo, pues acataron a las -
divinidades de los pueblos vencidos y convirtieron, como dice
Polo de Ondegando, el templo del Cuzco en un verdadero panteón.
Es seguro que lo hicieron por medida política, a ejemplo de los
aztecas, y también, como estos, porque de esta manera creían -
que aseguraban su dominio sobre las razas subyugadas (17).

Según Markham, los indios peruanos tenían la tenden-
cia de atribuir esencia espiritual a todas las cosas que eran -
para ellos fuente de bienestar, como la llama, el maíz, la tie-
rra, etc... sin embargo los objetos que las representaban, hua-
cas, apachetas, conopas, etc... no eran propiamente ídolos, sino
manes o sea algo dotado de una virtud misteriosa o de poder má-
gico.

El antiguo pueblo peruano, si bien entrevió la exis-
tencia de una causa superior y única de todos los seres, y la -
consiguiente dependencia del mismo, tendió más bien a ligarse
con aquellas manifestaciones de su poder que le eran familiares
y en las cuales creía residía una fuerza oculta y sagrada, dig-
na de veneración. De ahí su apego a esos objetos, indisoluble-
mente unidos a su misma vida.

Huacas o conopas, todo ello corresponde, según Jijón
y Caamaño, a la concepción mana de las razas primitivas (18). -
Ahora se trate de la zara mama o símbolo del maíz, ahora de la
illa mama o representación de este animal o del huasicamayoc o

dios lar, en todo esto el indio peruano veía, que tras el objeto sensible hay un poder extraordinario, influyente y transmisible. Mas que del fetiche participan del amuleto o talismán, pues no se puede decir que eran ellos morada de un Dios y sirvan de asiento estable o pasajero a la divinidad, sino más bien una manifestación de una virtud, con poder propio e inherente, lo cual los hace dignos de ser venerados y tenidos por sagrado (19).

En el Cuzco y mas concretamente en la sierra las canopas recibieron el nombre de chancas, y para estimarlas como tales, bastaba muchas veces que un objeto cualquiera ostentase algo de singular o notable en su disposición o figura, para que ya se les considere como sagrado.

Los apachetas, pedras, cumbres, encrucijadas, etc. ante las cueles los indios depositaban su ofrenda o las reverenciaban, suponen la creencia en un poder oculto inherente al objeto, al cual se rinde tributo, ya sea para tenerlo propicio o para librarse de algún mal. El naturalismo de los antiguos habitantes del Perú los condujo a venerar también los cerros y montes que por su aspecto, elevación o alguna otra cualidad sobresaliente atraían la atención. Los peruanos, igual que los aztecas, tuvieron a sus montes por huacas o lugares sagrados y los consideraron como sede de una fuerza o espíritu superior. En general, podemos afirmar que, exceptuando algunas leyendas, ha habido ausencia de antropomorfismo en las ideas religiosas de los antiguos peruanos, aún cuando en la representación sensible de la divinidad han llegado a hacer uso de la figura humana, revis --

tiendo a ésta de los atributos de sus dioses, como, por ejemplo, de los colmillos o garras del felino o jaguar, deidad simbólica muy extendida en el antiguo Perú.

Junto a estos dioses menores hay que colocar también las pacarinas y los mallquis. "A las pacarinas, dice Anello Oliva, que es de donde ellos descienden, reverencian también - como dioses que, como no tienen fe ni conocimiento de su primer origen de nuestros padres Adán y Eva, tienen en este punto muchos errores, y todos, especialmente las cabezas de ellos, saben y nombran sus pacarinas, y ésta es una de las causas por que repulsan tanto la reducción de sus pueblos... y la principal razón que daban por qué vivían en aquellos riscos era que estaba allí su pacarina; es aquella clase de objetos materiales que el salvaje mira con supersticioso temor, creyendo que entre él y cualquiera de esos objetos existe una relación íntima y especial" Este culto al antepasado mítico fue bastante común entre los peruanos y contribuyó, sin duda alguna, a dar consistencia a la institución familiar o el ayllu, base de la organización social en el imperio incaico: Cada Ayllu o unidad social poseía como símbolo o insignia un nombre de animal y por él eran comúnmente designados los pertenecientes al grupo, como si se tratase de un vínculo de parentesco. El predominio del culto del sol no es mas, según algunos, que el resultado obtenido en el campo político por el ayllu quechua de los incas del Cuzco, los cuales lo tenían por totem. Esto es muy discutible, pues aunque es verdad que a ellos se debió la difusión del culto al sol y el que ocupara un puesto principal en la Teogonía del Tahuantinsuyo, -

no obstante, hay que reconocer que entre otras tribus o pueblos, como por ejemplo entre los chimus, también se tributaba culto al sol. Tampoco fue desconocida esta divinidad entre los collas, todo lo cual nos autoriza a sostener que, aún antes de la dominación incaica, ya tenía adoradores. Por otra parte, el totemismo no es propiamente una religión ni crea la conciencia religiosa, sino la supone. De ahí que esta institución no sea exclusivamente religiosa, sino más bien familiar o social, y el estudio de los ayillos indígenas lo comprueba, pues en algunos el nombre mismo de sus individuos no es otro que el del totem de su mismo clan. Según esto, el sol reconocido como deidad secundaria antes de la dominación incaica, alcanzó la primacía en el Tahuantinsuyo debido a la difusión de su culto por los incas por todo el Imperio.

Otro aspecto destacado de la Religión preincaica era el culto a los mallquis. Los mallquis eran los cadáveres más o menos momificados de los antepasados. Este culto a los muertos tan arraigado entre los peruanos, es un signo de su creencia en la supervivencia de las almas. Los ritos funerarios con que se honraba al difunto revestían mayor o menor esplendor según la categoría social del difunto. A los incas se les enterraba con gran pompa y se destinaba su palacio para que les sirviese de mausoleo. Sus cuerpos embalsamados y revestidos de las insignias reales se convertían en objetos de culto y se señalaban personas que cuidasen de ellos. Los orejones eran también sepultados con magnificencia en tumbas llamadas machay, las cuales constaban de dos habitaciones, una de ellas destinada al

difunto y al dios familiar y la otra para los objetos de su uso o las ofrendas que le habían de servir en la otra vida.

"Apenas es posible a esta distancia hacer una valoración general de la religión peruviana; considerando la plétora de lenguajes hablados allí antes de la llegada de los españoles, así como el hecho de que no existe uno sino tres Perú -costa, sierra y montaña- seríamos sabios....

El Padre Cobo, que estuvo más cerca de las fuentes - que nosotros y es muy digno de respeto, afirma que los indios del Perú dan señales de una peculiar impulsión de los más convincentes hacia lo divino y una especial curiosidad acerca de esto, con el resultado de que la mayor parte de lo que hacen, fábricas y -desde vegetales a la propia prolecrian-, era hecho y producido para ofrecerlo a los dioses. La intensidad del sentimiento religioso era por eso la norma en todas partes.

Fautas comunes aparecen en los mitos y el culto peruano. En cualquier parte que indagemos en el Perú prehispano, descubrimos la importancia de los oráculos, la popularidad de las peregrinaciones, la prevalencia del culto de la pagarina, la historia del diluvio, y una tendencia a aceptar la idea de un creador soberano. Los Incas tuvieron naturalmente algo de esta religiosidad peruviana básica, pero como ascendieron a unos niveles enrarecidos del imperio, iban a redefinirla radicalmente y a reconstruirla en realidad en sus variados elementos. De este modo podemos hablar propiamente de una religión imperial Inca como distinta de este tipo más general" (20).

"En América del Sur, a las civilizaciones pre-incai-

cas, sucedió el imperio inca que, a través de tres siglos antes de la llegada de los españoles, desplegará su culto al sol como una religión del estado sobre una cultura ética y política que le hará pasar por un gran socialismo, según ciertos memorialistas europeos" (21).

En resumen, los antiguos peruanos mas que una teogonía o cuerpo de doctrinas religiosas, poseían un sistema rudimentario de creencias, un concepto elemental sobre los grandes problemas de la vida del hombre común a todas las razas primitivas y en donde latén ideas tan transcendetales como la existencia de un poder superior, origen de todos los seres y la su pervivencia más allá de la muerte.

Por lo hasta aquí dicho es fácil colegir que la religión de los incas era un sincretismo religioso. Este sincretismo fue la natural consecuencia de la fusión de diversas culturas - dentro del imperio incaico. Este sincretismo nos explica también la variedad de nombres que se dieron a la divinidad y la aparente multiplicidad de las representaciones del ser supremo.

Con estas pinceladas generales sobre la religiosidad en los tiempos preincaicos, nos adentramos ya en el tema objeto de nuestro estudio: el ámbito sagrado de los incas.

B).- DIOSES INCAICOS.-

a).- El ser Supremo: Viracocha, Pachacamao, Inti.

a.1).- VIRACocha: Viracocha era la divinidad creadora más antigua del Tahuantinsuyo y, en general, de todos los Andes. Parece que Viracocha era uno de los nombres con el que-

se conocía a esta deidad suprema. Los peruanos, como otras muchas razas indias, reconocían un ser supremo, creador y Señor del Universo, a quien adoraban bajo los diferentes nombres de Pachacamac y Viracocha. (23).

Tello, con sus estudios arqueológicos, ha aportado abundante luz al conocimiento de ésta importante divinidad andina. (24).

Se dice que en realidad no tenía un nombre propio y que, como en otros pueblos, su nombre pudo haberse considerado demasiado sagrado para ser pronunciado y, por lo tanto, no lo conocieron los cronistas. El culto a Viracocha se extendía por una amplia región que comprendía desde el altiplano Perú-Boliviano a la región central del Perú actual. La etimología de Viracocha, según González de la Rosa, nos es desconocida. Este autor y otros consideran el nombre Viracocha como un mero adjetivo. Posteriormente Pastor ha afirmado que es nombre simple, propio de la divinidad y el único que le compete, como Dios o Zeus. Los demás que se le aplican son adjetivos (25).

Posteriormente, el término Viracocha parece haber sido equivalente a "Señor", y la analogía semántica de ambos términos con su empleo de algunos idiomas europeos es obvia.

Según Cristóbal de Molina, el Cuzqueño "...el Hacedor, a quien en lengua de éstos le llaman, Pacha yachcachi, y por otro nombre Tecsí Viracocha, que quiere decir incomprendido dios..." (26).

Luis E. Valcárcel, dice que el nombre completo de Viracocha es APU KON TITI WIRA KOCHA. "El nombre de este Dios, en

su conjunto, puede traducirse como "Señor de todo lo creado", porque ya dijimos que Agua, Tierra y Fuego, eran para los antiguos peruanos los tres elementos de que se compone todo lo real o existente "Este dios es trascendente porque no está incluido en el cuadro de lo creado. Es creador y demiurgo y es espiritual porque es invisible. La figura humana con que se le representa es de una encarnación temporal" (27).

Los antiguos autores españoles hablan frecuentemente de un Creador que recibía nombres diferentes en las diversas partes del Perú y que era objeto de un culto real por parte de la población. En la época de los Incas encontramos dos nombres principales para este Ser Supremo: Viracocha (Viracuha) y Pachamac. Son dos palabras quechuas, pero es muy difícil decir si se referían originalmente a un dios único, adorada bajo nombres diferentes, o se trataba de dos divinidades distintas que se confundieron ulteriormente. Viracocha era la palabra empleada para el dios más poderoso adorado en las regiones montañosas, mientras que en la costa, al menos en una época ulterior, se empleaba el de Pachacamac. Pero Viracocha no pertenece especialmente a los Incas, existía antes que ellos; es una creación del pueblo que construyó los venerables templos y palacios de Tiahuanaco. (...) Además, el Creador no era adorado en las montañas del Perú únicamente bajo el nombre de Viracocha. Se empleaba también el apelativo Con, y a la palabra Viracocha se le añadían epítetos: Tici Viracocha o Illac Tici Viracocha. Se le encontraba incluso a veces asociada a la palabra Con, evidentemente mucho más antigua, de modo que el nombre completo del dios principal se enuncia Con-Illac-Tici-Viracocha (Karsten) (28)

A continuación Earsten recoge los datos relativos a la procedencia, discutida, de estos nombres. Estudia la etimología de Viracocha y las distintas teorías de su origen. Se pronuncia por Tiahuanaco, Igualmente sobre Pachamac y su relación con la figura central de la Puerta del Sol de Tiahuanaco. Sigue las indicaciones de Huaman Poma sobre Viracocha y cómo éste fue adoptado por los Incas (29).

"Creyeron y dijeron que el mundo, cielo y tierra, y sol y luna, fueron criadas por otro mayor que ellos: a este llamaron Illa Tecce, que quiere decir luz eterna. Los modernos añadieron otro nombre que es Viracocha, que significa Dios inmenso de Pirua, esto es, a quien Pierma, el primer poblador de estas provincias, adoró, y de quien toda la tierra e imperio tomó nombre de Pirua, que los españoles dicen corruptamente Perú o Pirú (30).

Viracocha era inmortal y el creador de todas las cosas, incluyendo las otras deidades. Se le representaba en los templos con apariencia de hombre. El dios creador era al parecer una divinidad fundamental en el antiguo Perú. Means cree que se trata del mismo dios que era venerado en Tiahuanaco, posiblemente bajo algún nombre que no era quechua.

Larrea nos ofrece datos interesantes sobre "Huirakocha" y sus relaciones con el famoso templo de Vilcanota. (31).

La majestuosa figura de Viracocha ha intrigado siempre a los exégetas de la religión inca. Se ha hecho de él el Dios Supremo del pueblo que elevó los monumentos megalíticos de Tiahuanaco y que habría esculpido su imagen sobre el dintel

de la Puerta del Sol. Los Incas, herederos de la civilización de Tiahuanaco, habrían impuesto a los pueblos el culto de sus predecesores. No hay necesidad en absoluto de recurrir a esta filiación para remontarse a los orígenes del culto a Viracocha. Detrás del "Anciano Señor, Señor Lejano, Excelentísimo - Señor" se perfila un personaje que la mitología de todas las tribus indias, desde Alaska a la Tierra de Fuego, nos han hecho familiar. (...) Va generalmente acompañado de otro ser mítico, el "Transformador", que perfecciona su obra y enseña a los pueblos los rudimentos de la civilización.

Viracocha, aunque no obstante su personalidad la desprendamos de mitos mal recogidos y confusos, es a la vez Creador, héroe civilizador y Transformador" (32).

Para Juan de Santa Cruz Pachacuti todos los Incas - adoraron al Hacedor. Sólo en tiempos de Huaina Capac, el gobernador (regente).

"Dizen que començó a adorar al sol y luna y rayos, mandándoles generalmente a todo el reino, y por ellos con poca façelidad comienza a adorar yendo a los serros; y Guaynacapan, como muchacho de poca edad, también los adora a todos que esta ban puestos en el Coricancha por otros yngas sus pasados entendiendo que abía puesto para adorar; y por el gobernador dizen que los señaló chácaras para estos falsos dioses, y por algunos curacas, de la mala inclinación, oyendo, los executa con amor" (33).

Respecto al estudio del Dios creador andino utilizaremos primordialmente la información que nos ofrecen los cro--

nistas mas fiables especialmente Juan de Betanzos con el que -- estableceremos una concordancia con los escritos de Cieza, Cris- tóbal de Molina, el cuzqueño, y Sarmiento de Gamboa. Ni que de- cir tiene que toda esta información . siendo la más fidedigna, tiene sus limitaciones en cuanto a su exactitud, ya que los es- pañoles que la escribieron tuvieron ciertas dificultades idio- máticas y culturales en la recolección y comprensión de los da- tos.

Los cronistas que acabamos de citar nos hablan de una creación primordial llevada a cabo por Viracocha. En esta crea- ción primordial podemos distinguir claramente algunas etapas. -- algunos periodos. En primer lugar aparece el dios Viracocha emergiendo del lago Titicaca y crea el cielo, la tierra y una generación de hombres que vivían en la oscuridad. En segundo -- lugar, se observa en las narraciones un periodo de ausencia de Viracocha y los hombres que todavía viven en la oscuridad pecan contra él. En tercer lugar, Viracocha ofendido por esta conduc- ta de los hombres, aparece de nuevo, volviendo a salir del lago Titicaca y destruye a los primeros hombres convirtiéndolos en piedra, y hace también de piedra las estatuas con forma huma- na que se encontraron en Tiahuanaco. Estas estatuas serán proto- tipos de la nueva humanidad que Viracocha hará salir del subsuelo junto con los nuevos hombres. Viracocha creó la luz, haciendo su- bir al cielo al sol y a la luna (34). Después Viracocha se diri- ge al Cuzco y en el camino destruyó un bosque por fuego para -- atemorizar a los hombres porque no querían reconocer su divini- dad (35).

En el Cuzco "hizo un señor al cual puso por nombre - Alcaviza, y puso por nombre asimismo a este sitio, do este señor hizo, Cuzco" (36). Una vez hecho esto Viracocha ordenó el mundo y luego se dirigió primero siempre hacia el norte y después hacia el oeste hasta llegar al mar, donde se sumergió - con sus ayudantes.

El hecho de que Viracocha se dirija siempre hacia el norte tiene un claro significado de privilegio de lugar sagrado, manifestado en el mito, pues fue el mismo Viracocha personalmente quien realizó la creación de la región norte-sur - - (Chinchaysuyo-Collasuyo), mientras que la creación de las otras dos regiones, Antisuyo y Contisuyo son llevadas a cabo por sus ayudantes como se deduce de la narración de Betanzos (37).

El motivo por el que queda configurado el prestigio de la zona sur (Collasuyo) se debe a que en esta zona Viracocha había creado en piedra los prototipos de los hombres que poblarían la tierra. Esta división del territorio, Chinchaysuyo(norte), Collasuyo (sur), Antisuyo (este), Contisuyo (oeste) la reconocen generalmente las crónicas. Por otra parte, está concepción cuatripartita aparece en los mitos y se manifiesta en la organización dual(anan-urin: alto-bajo) existente en los Andes, desde el ayllu al Tahuantinsuyo.

A través de las crónicas podemos detectar una relación directa entre la creación primordial llevada a cabo por Viracocha, y el mito de origen solar del Tahuantinsuyo. Entre los cronistas de los primeros tiempos se aprecia una continuidad entre la creación primigenia y la fundación del Cuzco llevada a cabo

por los primeros incas reconocidos por la historiografía: Manco Capac y Mama Oello. Sin embargo, debemos hacer constar que el origen solar del Tahuantisuyo no aparece con claridad hasta inmediatamente después de la derrota de los chankas por el gran reformador Pachacuti.

Pachacuti, según diversos autores (38) recibe el poder para vencer a los chancas y a su propio padre, el inca Viracocha, precisamente del Sol. A partir de este acontecimiento la divinidad tradicional cuzqueña, Viracocha, es desplazada por el sol, quedando relegada a un segundo lugar. El sol, queda por tanto, oficialmente entronizado como la suprema deidad de un nuevo orden sagrado.

Es claro que Viracocha, divinidad creadora y celeste - pierda efectiva importancia ritual desde la organización del Tahuantisuyo, pero no desaparece con él. Después de la creación, esta deidad intervenía poco en los destinos humanos, permaneciendo en el cielo como una divinidad bondadosa y por consiguiente, no muy venerada, al menos por el pueblo común. Podemos decir con Mircea Eliade que "Al parecer la divinidad celeste suprema cede su lugar en todas partes a otras realidades religiosas. La morfología de esta sustitución, es bastante variada; pero el sentido de todas las sustituciones es parcialmente idéntico: el paso de la trascendencia y la pasividad de los seres celestes a las formas religiosas dinámicas, eficientes, fácilmente accesibles"(39).

Parece que uno de los atributos de Viracocha era el de Dios fertilizador. El propio nombre Viracocha y algunas de las interpretaciones que de él se han hecho, lo identifican con la



espuma del agua vital que es considerada como germen fertilizador (40). En este mismo sentido Juan de Santa Cruz Pachacuti llama a Tonapa Uiracocha "señor del calor y de la generación". Entre los himnos y oraciones que recoge Lafone Quevedo transcribimos algunas estrofas que patentizan lo dicho: "Oh Uiracocha Señor del Universo: (Ya sea este varón, ya sea hembra. El señor del calor y de la generación)".

"Desde el mar de arriba en que permaneces.

Desde el mar de abajo en que estás.

Creador del Hombre

Hacedor del Hombre (41)

Es discutible, no obstante, si este atributo de fertilizador aplicado al Dios creador y unánico Viracocha, es un atributo correspondiente a su propia naturaleza divina o es más bien una cualidad nueva adquirida en un proceso de solarización al ser desplazado por la deidad solar en el Tahuantisuyo. Nos inclinamos por la segunda hipótesis y, además hemos de añadir que Viracocha aparece finalmente con atributos claramente solares. En las representaciones, por ejemplo, que se le atribuyen aparece con una tiara en la frente en forma de sol. Para Mircea Eliade los fecundadores sustituyen a los dioses uránicos (42).

Viracocha, el dios creador andino, es un dios andrógino. Santa Cruz Pachacuti manifiesta con cierta claridad su carácter bisexual. "Oh Uiracocha, Señor del Universo, seas varón, seas hembra..." (43). Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, dice también al respecto "que a la huaca del hacedor jamás dieron mujer pro-

pia porque dicen que no quería el Hacedor mujeres, diciendo - que todo era suyo" (44).

"La androginia divina no es sino una fórmula arcaica de la biunidad divina; el pensamiento mítico y religioso, antes de expresar el concepto de la biunidad divina en términos metafísicos (esse non esse) o teológicos (manifestado - no manifestado), lo expresó en términos biológicos (bisexualidad) (45).

La bisexualidad es ciertamente un atributo del Dios Creador y es el que mejor expresa su potencia creativa. La androginia es un fenómeno frecuentísimo en gran parte de las religiones. "la androginia divina tiene como consecuencia lógica la monogenia o autogenia: muchísimos mitos cuentan como la divinidad se dio a sí misma la existencia, manera simple y dramática de indicar que la divinidad se basta plenamente". - (46) Entre las deidades autogénicas debemos incluir, sin duda alguna, a Viracocha.

La dualidad sexual de Viracocha, su androginia, aparece claramente en las representaciones escultóricas que se les atribuyen.

Hemos dicho anteriormente que en el estudio de las deidades del Tahuantinsuyo nos vamos a circunscribir al Cuzco y a su zona de influencia. En primer lugar, porque es precisamente de esta zona de la que poseemos la mejor y más abundante información, y en segundo lugar, porque la divinidad y la religión del Cuzco es como la médula y el prototipo de las divinidades y la religiosidad de todo el Tahuantinsuyo. La in

fluencia de la religión del Cuzco en otras regiones, la iremos constatando a lo largo de nuestra exposición.

El Tonapa Uiracocha del que nos habla Santa Cruz Pachacuti en su "Relación de antigüedades deste reyno del Perú", puede ser considerado como una proyección de la divinidad cuzqueña por las similitudes que tiene con la misma, y aparece en la "Relación" como la imagen colla del Viracocha cuzqueño. Tonapa, por ejemplo, castiga la ofensa de los hombres con el diluvio; convierte a algunos hombres en estatuas de piedra en Pucará y en Tiahuanaco; viaja hacia el oeste y después hacia la costa, hacia el mar, etc....

Otro foco de influencia cuzqueña aparece en la región de Huarochirí, situada al norte del Cuzco y este de Lima. El jesuita Francisco de Avila nos ofrece un abundante material sobre los dioses y ritos religiosos de esta zona. Los documentos de Huarochirí reflejan con bastante claridad la similitud de la deidad de esta región con el Viracocha cuzqueño lo cual posiblemente se deba también a una irradiación del área del Cuzco. Entre los rasgos similares que presentan ambas divinidades subrayamos las siguientes: en Huarochirí, el dios creador de la última edad del mundo se llama Cuniraya Uiracocha; es creador de una nueva humanidad; crea por medio de la palabra, termina su itinerario en el mar incluso hasta podría hablarse de un proceso de solarización de Cuniraya Uiracocha, dios creador tradicional de Huarochirí, semejante al Viracocha del Cuzco de los incas (47).

Junto al paganismo incaico, que bajaba hasta la grosera idolatría de la adoración de serpientes y tigres, había -

otro culto que representaba un progreso: el culto de Pachacamac, o sea "Creador del Universo" en lenguaje quechua, considerado por alguno como hermano del Sol y asociado al culto de la luna en las poblaciones de la costa, en oposición a los incas de las mesetas. El progreso consistía en la vaga concepción de una deidad suprema simbolizada en Huiracocha y concebida por el pueblo anterior y más culto que los dominadores - incas (48)

a.2).- PACHACAMAC.- Dentro del área de la influencia religiosa cuzqueña es Pachacamac, deidad de los habitantes de la costa central, el que goza de mayor popularidad y prestigio en todo el Perú como lo muestra su famoso santuario. Su parecido con el Viracocha cuzqueño es tal que uno de los problemas que se plantean es el de la posible identificación de ambas divinidades creadoras.

Para Karten, no obstante es notable la diferencia entre ambas divinidades. Según él "Este culto (el de Viracocha) marca el apogeo del pensamiento religioso en el antiguo Perú. Debió estar intelectual y moralmente muy por encima del Dios creador adorado en la costa y estamos obligados a suponer que estaba limitado a los medios más iluminados del Imperio. Las ideas medio filosóficas y medio místicas que se asociaban al poderoso Dios celeste de Tiahuanaco, creador y criador del Universo, no podían convenir a las necesidades religiosas de la gran masa del pueblo. Este se contentaba en el culto a las huacas (...) Pero la adoración del "Dios creador" Pachacamac en las regiones de la costa conserva las mismas formas torpemente

materiales y sensuales" (49)

En las páginas siguientes expone Karsten la etimología del nombre Pachacamac, su nombre primitivo, Irma, y su sustitución por Tupac Yupanqui. Habla además también del emplazamiento de su templo en el valle de Lourín y las pruebas arqueológicas encontradas en ese lugar.

Ya el Inca Garcilaso y otros cronistas habían afirmado tal identificación pero no por razones históricas serias, - sino por el deseo de asimilar la religión incaica a la cristiana en el sentido de que los incas habían llegado por la vía de la razón al conocimiento del Dios Verdadero, del Dios cristiano. Como veremos en el transcurso de la exposición tal aseveración no es incorrecta en cuanto que ambas deidades, Viracocha y Pachacamac, pueden estar relacionadas con un mismo modelo de divinidad.

El cronista agustino Antonio de la Calancha recoge - en su relación varias versiones míticas dispersas en las que nos presenta claramente a Pachacamac como a un Dios creador: "Los hombres que se criaron después para poblar el mundo y adorar con sacrificio a los dioses y huacas, los creó el dios Pachacamac, enviando a la tierra cuatro estrellas, dos varones y dos hembras, de quien se procrearon los Reyes nobles y generosos, y los plebeyos, pobres y serviciales. Mandando el supremo dios Pachacamac que a tales estrellas que el había enviado, y las volvía al cielo, y a los caciques y curacas convertidos en piedras los adorasen por huacas ofreciéndoles su bebida y plata en hoja" (50)

Existía la noción de una fuerza superior al sol y a todos los demás dioses que se llamaba Pachacama y a quien no le atribuía la creación del mundo... El nombre de Pachacamac no era pronunciado sino con manifestación del más profundo - respeto y en general, el indio evitaba pronunciarlo. Pero sí se veía obligado, levantaba inmediatamente las manos abiertas a la altura de los hombros, levantaba los ojos al cielo y luego los dirigía a la tierra, inclinando todo el cuerpo y dando besos al aire (51).

Calancha, Garcilaso y casi todos los autores peruanistas de ésta época se afanan en la búsqueda por encontrar - un dios creador en la religión incaica. Con ello intentan sencillamente mostrar la altura religiosa de los moradores del - Tahuantinsuyo.

La similitud del Dios creador costeño, Pachacamac, - con Viracocha podemos apreciarla en el esquema que nos ofrece Pease del mito costeño en relación con las edades del mundo, relatado por Calancha.

1ª.- Creación: Pachacámac crea una pareja.

Destrucción: Muerte del hombre por hambre.

2ª.- Creación: el sol fecunda a la mujer sobreviviente, nace un hijo a los cuatro días.

Destrucción: Pachacámac mata al hijo del sol, pero siembra los dientes, huesos y carne, produciendo así los alimentos.

3ª.- Creación: el sol procrea un nuevo hijo: Vichama

o Villama.

Destrucción: Pachacámac mata a la madre.

4ª Creación: Resurrección de la madre por el hijo; -
Pachacamac se va al mar, Triunfo de Vi-
chama, hijo del sol y última creación
de hombres (solar)-(52)

A través de este esquema del mito costeño podemos -
apreciar la lucha permanente entre Pachacámac y el sol equiva-
lante a la que ya indicábamos en el Cuzco entre Viracocha y el -
sol. Otro aspecto también común entre ambas divinidades es el
proceso de solarización que ambas sufren, ya que tanto el dios
cuzqueño como el de la costa se transforman en dioses fértili-
zadores primero, para ser reemplazados después por el sol.

Según Pérez Palma, "no es posible aceptar, junto con
los antiguos cronistas, así peruanos como frailes españoles, el
concepto de un dios creador, universal, en Pacha-Camacc. Ni con
los etnólogos americanistas, así con los mitológicos y críticos
modernos, tanto extranjeros como peruanos sostener que Pacha-
Camacc representa el sincretismo de varios dioses en el momento
de un dios universal"... (53)

"Pachacamac es, según todos los antiguos cronistas, el
dios costeño, a quien rendían generalmente veneración" (54)

Los autores que como Garcilano, han insistido en la -
adopción de un Dios creador por los indios peruanos, se basaron
además de en el prurito de presentar la religión de los incas -
como una religión superior equiparable a la cristiana, en la -

existencia del templo de Pachacamac y la propia etimología de este nombre.

González de la Rosa es también de opinión contraria a Garcilaso. Según él, Pachacamac no significa Dios del Universo, sino creador de la tierra cultivada en la región, en cuyo caso vendría a ser sólo una divinidad local. (55)

Markham opina al respecto que la idea de un creador sólo la alcanzó la casta privilegiada de los incas.

Algunos cronistas llaman a Pachacamac, "señor de la tierra, de dentro de la tierra, autor de los terremotos, etc..." (56).

Pachacamac es palabra quechua lo mismo que Viracocha. Como ya hemos dicho, según Garcilaso el nombre Pachacamac deriva, filológicamente hablando, de dos palabras quechuas: Pacha - que significa tierra y Camac: ánima. Si se tiene en cuenta además, la terminación ac, el nombre Pachacámac puede traducirse por "el que anima la tierra".

Otra de las explicaciones que se dan del nombre Pachacamac, lo hacen derivar de la raíz Kam. Para Sebastián Barranca Kan es una degeneración de la raíz Kam que significa ruido, bramido, fuego, todo ruido subterráneo, relámpago, calor... Barranca sostiene que Pachacamac es la personificación del temblor.

El nombre anterior de Pachcamac parece haber sido Ychmay, Illma, Ichma o Irma, nombre que se atribuyó también al territorio. Cristóbal de Albornoz dice que "Pachccamac, guaca principal de los indios de la dicha provincia de Ychmay, la mas principal que hovo en este reino, era una zorra de oro que es-

taba en un carro, hecho a mano, junto al pueblo de Pachacama" (57). Según Hernando de Santillán, el nombre de la provincia de Pachacamac, antes de la conquista y civilización de los incas, se llamaba Irma. También cuenta Santillán que Túpac Yupanqui tuvo una revelación, cuando aún estaba en el útero materno, en la cual tuvo conocimiento de que el creador estaba en el territorio yunga de la costa central y que cuando llegó a la región de Lima, nombró en quechua al dios.

"... y dicen que el origen del adorar las guacas y tenellas por dios, nació de que estando la madre de dicho Topa Inga preñada del, habló en el vientro y dijo que el Hacedor de la tierra estaba en los yngas, en el valle de Irma. Después de mucho tiempo... determinó de ir a buscar el Hacedor de la tierra al dicho valle Irma, que es el que agora se dice Pachacamac, y allí estuvo muchos días en oración... y al cabo de cuarenta días le habló el Pachac camahc aquellos discen que era el Hacedor de la tierra... Rogarónle que les dijese que sacrificios querían que le hiciesen, la guaca les dijo por aquello piedra en que los hablaba, que tenía mujer e hijos, y que allí en Irma le edificasen una casa.... que hoy está en pie de grand altura y suntuosidad, a que llaman la grand guaca de Pachacama ... y allí le dijo la guaca, al inga que su nombre era Pachano-camahc, que quiere decir el que da ser a la tierra; y así se mudó el nombre del dicho valle de Irma y le quedó Pachacama" (58)

Pérez Palma (59) ha hecho un interesante estudio sobre Pacha-Camac, del cual vamos a extraer algunas de las ideas que el autor expone respecto a la deidad costeña.

Según López de Gómara (60)... "en los orígenes del -- mundo apareció por el septentrión, un hombre incorpóreo, ligero que al bajar vaporoso por los valles, únicamente al influjo de su palabra y voluntad como hijo del sol, hinchó la tierra de hombres y mujeres; creó árboles frutales y el pan cotidiano; pero por cierto enojo que le hicieran los hombres, volvió la tierra de fértil, en arenales secos y estériles, y les quitó lluvia, desde entonces no volvió más en la costa. Sólo dejó por compasión algunos ríos para que los naturales se sirvieran de ellos en el cultivo del campo. Es entonces que sobrevino Pachacamac, hijo también del sol y de la luna como Cconí, que destruyó a éste y convirtió los hombres creados por Cconí en gatos negros, y después en los suyos".

En esta leyenda, ambos dioses, Cconí y Pachacamac aparecen como hermanos, pues uno y otro son hijos del sol. Cconí es presentado como un dios vengativo y destructor. Pachacamac, por el contrario, aparece como un dios bienhechor. Según Pérez Palma, la palabra Cconí no significa temblor, sino calor y con esta misma palabra se nombraba al sol en la costa donde el clima era muy cálido. En confirmación de este aserto alude al dios de la región de Huarochi Cconí-rayacc: cconí (caluroso) y rayacc . partícula que denota permanencia (el que está siempre). Por tanto, el significado de Cconí-rayacc es "el que está siempre caluroso", es decir, el mismo sol. Entre las interpretaciones que se han dado de Kan hay una que también la relaciona con Cconí. Es la que lo hace derivar de Concacha. Concacha es una degeneración de Cconí-Cahac (cconí, calor y la partícula cacha

"el que se pone"), Kon significaría, por tanto, "el que se pone caluroso". Pérez Palma resumen diciendo que Kon o Ccan, Cconirayacc y Cconicachacc tienen todos una raíz común: cconi, y por consiguiente, tienen un mismo significado: el Inti o Sol - o propiamente, el Calor.

De lo hasta aquí dicho podemos colegir que es lógico que los Incas, al habitar en una región cálida, considerarán a Cconi como una deidad maligna y destructora y necesitarán por otra parte, un dios bienhechor que les protegiera (Pachacamac). Por otra parte también es razonable que los indios de Huarachi^o (huaro: pedregal y chiri: frígido) región bastante fría, clamarán con fe y entusiasmo a su dios Cconirayacc.

Concluye Pérez Palma, al respecto que Kon o Cconi, no es la personificación del temblor, sino del calor, o mejor dicho, del sol, y que Pacha-Camac es diferente de Cconi si bien en sus leyendas parece que se confunden. Pacha-Camac, añade Pérez Palma, no es, pues, un dios sino un gran demonio protector, en vía de constituirse en un dios.

Pérez Palma intenta fundamentar su tesis de que Pacha Camac es un demonio dando una explicación filológica de la palabra "camacc" diferente a la dada por Garcilaso que antes hemos propuesto.

Según Palma, si el nombre Pachacamaco es palabra quechua proviene de dos veces: pacha que significa tierra y camay que tiene dos acepciones una estricta o directa y otra indirecta o figurada. En la primera significa, protección, cuidado, suerte, etc., en la segunda equivale a hundir o caerse.... La

diferencia radical entre ambas acepciones estriba en que la primera supone siempre la acción de un elemento maravilloso de un fenómeno de la naturaleza, mientras que en la segunda, no entra lo maravilloso. Se refiere únicamente a cosas ordinarias y comunes. Tomado en su acepción estricta el componente "camac" el nombre Pacha-Camac puede traducirse por "el protector de la tierra" y por extensión también a sus moradores, pues protegiendo a la tierra, se protege también a sus habitantes. En la concepción de Pacha-Camac, prosigue Palma, entra, pues, un elemento físico, con caracteres de un agente sobrenatural. Los demonios, generalmente, surgen directamente de las necesidades y accidentes de la vida y de los fenómenos de la naturaleza. Se diferencia de los dioses, porque éstos, según Wundt, requieren tres condiciones: personalidad definida, carácter sobrehumano y existencia extraterrestre: mientras que el demonio representa lo misterioso, lo indeterminado. Los caracteres propios del demonio son: impersonalidad, superhumanidad y existencia indeterminada. Pacha-Camac es, pues, un demonio y no un dios, porque reúne todas las características demoníacas. Si Pacha-Camacc es un demonio, está unido forzosamente a un lugar o a algún fenómeno de la naturaleza. En el demonio Pacha-Camac entran dos conceptos: el concepto de tierra o lugar, y el concepto de protección o fuerza. Analizando cada uno de estos elementos se resuelve la cuestión.

Pacha-Camac es el demonio que personificaba la fuerza que hunde, el movimiento sísmico, el temblor. Según Hernando Pizarro (61) el principal castigo de Pacha-Camacc, si le -

enojaban o no le adoraban, consistía en que hundiría a sus prosélitos, en los profundos abismos de la tierra, porque todas las cosas de la tierra estaban sometidas a su poder.

De todo esto llega Pérez Palma a las siguientes conclusiones: 1º que Pacha-Camacc es el demonio que personifica al temblor, y no el dios Kon, como sostenía el quechuista Sebastián Barranca; 2º que Pacha-Camacc y Caon son representaciones de fenómenos meteorológicos distintos: Pacha-Camacc, el temblor y Caon y Cconi, el Calor; 3º que Cconi es el mismo Inti o Sol.

Concretemos todo lo dicho hasta ahora acerca de las deidades del Tahuantinsuyo en lo siguiente: La divinidad primitiva era conocida con los nombres de Con Ticci Viracocha (62).

Cuando habla del nombre completo de Viracocha: Apu Kon Titi Wira Kocha, dice Valcárcel que "El nombre de este dios en su conjunto, puede traducirse como "Señor de Todo lo creado", - porque ya dijimos que Agua, Tierra y Fuego eran para los antiguos peruanos los tres elementos de que se compone todo lo real o existente" (63).

Este es probablemente el Dios creador, suplantado más tarde por el sol que representa al autor del mundo visible y Viracocha que representa la virtud creadora. Con y Ticci no serían mas que apelativos aplicados a la divinidad. En cuanto la identificación de Pachacamac y Viracocha y la de éste con el dios Con o Ticci la sostienen diversos autores. Entre ellos citamos los siguientes: Betanzos, Las Casas y López de Gómara. Markham (64) - y Wiener (65) siguiendo a Gómara creen que Con, Pachacamac y Vira

cocha son una sola deidad, expresado por diversos atributos de la misma. Brinton (American Hero Mythus) opina también que la religión incaica fue monoteísta. Del mismo parecer son González de la Rosa, Max Uhle, Bandelier, Macedo Pastor, etc.... Si fuera verdad lo que apuntamos, se conciliarían las doctrinas opuestas, porque estas divinidades se reducirían a una sola, incluyendo el Inti o Sol, el cual para las castas superiores representaría al Dios creador y para el vulgo sería la virtud - creadora y fecundante. Los incas, por tanto, al difundir el culto al sol y hacerlo prevalecer, no habrían hecho más que restaurar el monoteísmo primitivo. Que el monoteísmo fuera el fondo de la religión del Tahuantinsuyo lo sostienen gran parte de los antiguos cronistas y algunos de los modernos como Prescott, Wiener, Briton, etc.... Parece también confirmarlo el nombre que se daba al sol o sea Pachayachachic o Hacedor del cielo (66). Es cierto que a su lado subsistieron otras divinidades menores como la Luna (Quilla), las estrellas, especialmente Venus (Coillur) y las caбрillas (Oncoy) y también el rayo (Illpa) a las que se erigían también adoratorios.

a.3).- EL INTI. - Cuando Manco Cápac sale de Pacaritambo hacia el Cuzco, "traía consigo un pájaro como halcón llamado indi (inti), al cual veneraban todos y lo tenían como a cosa sagrada, o, como otros dicen, encantada, y pensaban que aquel hacía a Mango Cápac señor y que las gentes le siguiesen. Y así se lo daba Mango Cápac a entender y los traía embaidos, guardándolo siempre en una petaquilla de paja a manera de cajón, con mucho cuidado. El cual dejó por mayorazgo después a su hijo,

y lo poseyeron los ingas hasta Inga Yupanqui" (67).

"Cuentan éste que como el pájaro indi, que Mango Cápac había traído de Tambotoco, lo hubiesen heredado los sucesores suyos, y antes éste Mayta Cápac siempre lo habían tenido cerrado en una petaca o cajón de paja, que no lo osaban abrir, tanto era el miedo que le tenían, más Mayta Cápac, como mas atrevido que todos, deseoso de ver que era aquello que tanto guardó sus pasados, abrió la petaca y vido el pájaro indi y habló con él; ca dicen que daba oráculos. Y de aquella confabulación quedó Mayta Cápac muy sabio y avisado en lo que había de hacer y de lo que le había de suceder" (68).

"Sarmiento cuenta una historia que muestra a Mayta Capac iniciando un nuevo capítulo en la vida cúltica de los Incas, porque dice que el fetiche sagrado, el Inti-pájaro, traído al Valle por Manco Capac pero nunca reverenciado hasta ahora, fue activado como oráculo familiar por Mayte Capac.(,,,) Para reorientar esos cultos subyugados bajo la presidencia de la necesariamente mas elevada religión del Inti, creó el oficio de Sumo sacerdote y lo asignó a su hijo mayor" (69).

"... No hay duda de que el pájaro sagrado de los Incas fué un halcón o un pájaro similar de presa. Era el Quiquijana (signo de Conquista)" (70).

Punchao (el día) era la imagen mas importante que los incas tenían del sol; a ella tributaban culto y dedicaban ritos frecuentes.

Cristóbal de Molina el Cuzqueño, dice que "...traían asimismo a la plaza a esta hora la imagen del sol llamado Apu

Punchao, que era la principal que ellos tenían en su templo, - acompañada de todos los sacerdotes, juntamente con las dos imágenes, sus mujeres, llamadas Inca Oollo y Palla Oollo" (71), "... llevaban la estatua del sol llamada Huayna Punchao (el joven señor del día. Horacio H. Urteaga), a la casa del sol, llamadas Pokoy, que habrá tres tiros de arcabuz, poco más, del - Cuzco (72).

"... Punchaoínca, que era otro ídolo con figura de hombre, que quiere decir el dicho vocablo Hacedor" (72).

La cuestión que nos intriga, dice Brundage, es la de si existía un culto completamente desarrollado del sol que los Tambos o los Cuzcos trajeran con ellos, ¿Se tuvieron ellos realmente como hijos suyos desde el principio? Sabemos que Manco llevó con él el halcón-sol, portando en un primitivo relicario de mimbre, que daba a su poseedor el poder de gobernar -ello implicaría que este insignificante huaca sería todo lo que Manco poseía de culto personal en esa época (..) El crecimiento de este culto a Inti debió de comenzar tan pronto como se procedió a la ocupación de Corichancha". (73)

Mas adelante, continua diciendo Brundage, que "En época imperial ese fetiche se había convertido en un poderoso dios masculino, generalmente joven, que impartía oráculos de grandeza a su pueblo pero que en el culto era, de otra manera, el verdadero disco solar, llamado Punchao". (74)

A través de nuestra exposición de el mundo de los dioses incaicos venimos observando las muchas lagunas históricas que dificultan todavía el conocimiento adecuado de la religión de los Incas. En el estadio que aún se encuentra la investiga--

ción religiosa del Incanato hay todavía muchas cuestiones que apenas están desbrozadas.

Franklin Pease, estudioso competente del mundo sagrado de los incas, nos brinda en su obra "El Dios creador Andino" una serie de informaciones, hipótesis, interpretaciones e ideas sumamente valiosas en torno a nuestro tema. De ellas vamos a ir espigando las que nos ayuden a esclarecer la personalidad del dios Sol, el Inti, y su significado divino en el Tahuantinsuyo.

Según Pease; al hablar de los orígenes de los inkas se menciona siempre el mito de Manco Cápac, y se acostumbra a relacionarlo con la creación solar, sin considerar que las varias versiones que de este mito existen pueden dar lugar a una interpretación diferente. La mayor parte de la responsabilidad de la afirmación tradicional se debe a las informaciones proporcionadas por Garcilaso de la Vega en sus Comentarios Reales (Lib. V. cap. XV), y a la opinión generalizada, casi diría un clisé utilizado por los tratadistas, que extiende desmesuradamente el culto solar, olvidando que ha sido privativo del estado incaico, no sólo por los datos referentes a la expansión de este culto, en épocas de Pachacuti mencionado, en dichas obras, sino considerando que el Inca Pachacuti aparece como un enviado solar... (75).

Esta idea reduccionista del culto solar al ámbito del Tahuantinsuyo no es compartida por todos los autores, como hemos podido constatar en el decurso de estas páginas.

Mircea Eliade, autoridad en estos temas, es de la opinión de que el culto al sol es menos universal de lo que -

siempre se había creído. Aunque su testimonio no se circunscribe al Perú, sin embargo, lo consideramos valioso como contexto general que ayuda a la comprensión e interpretación de las diversas hierofanías solares, y en nuestro caso, de la heliofanía incaica.

"Se creía antaño, en los tiempos heroicos de la historia de las religiones, que la humanidad entera había conocido el culto al sol. Los primeros intentos de mitología comparada encontraban prácticamente en todas partes vestigios de ese culto. Sin embargo, ya en 1870, un etnólogo de la categoría de A. Bastian hacía notar que el culto solar sólo aparece, de hecho, en muy pocas regiones del globo. Y medio siglo más tarde sir James Frazer volviendo a ocuparse del problema al llevar a cabo sus pacientes investigaciones sobre la adoración de la naturaleza, hará notar la inconsistencia de los elementos solares en Africa, Australia, Melanesia, Polinesia y Micronesia (*The Worship of Nature*, 441). Inconsistencia que aparece también, con muy pocas excepciones, en América del Norte y del Sur. Sólo en Egipto, en Asia y en la Europa arcaica, eso que se ha llamado el "Culto al Sol" gozó de un favor que, en ocasiones, en Egipto, por ejemplo, pudo llegar a tener una verdadera preponderancia" (76).

De las tres versiones del mito cuzqueño que nos ofrece el Inca Garcilaso de la Vega (77) sólo la primera de ellas, la que narra en el capítulo XV, nos relata el origen del hombre a partir de una creación solar, y señala la aparición de la pareja primordial Manco Capac y Mama Ocllo emergiendo de las aguas del Lago Titicaca. En el capítulo XVIII, Garcilaso presenta las

otras dos versiones: en la primera presenta una creación de - hombres a partir de un diluvio y en la segunda trata de los - hermanos Ayar, y coincide con las narraciones presentadas por los otros cronistas que recabaron sus datos en el siglo XVI - en el Cuzco. Las versiones que aparecen en el capítulo XVIII son versiones atribuidas a la gente del pueblo, concretamente a los indios Collasuyo y Contisuyo, mientras que la versión que relata el origen solar es la versión de la élite. Garcilaso subraya expresamente que la versión del lago Titicaca la - recogió de personas vinculadas a la familia de su madre que co - mo sabemos pertenecía a la nobleza cuzqueña. Es interesante - destacar que la versión de la élite es la única que menciona el origen solar. La versión que relaciona al Sol con la pareja primordial Manco Cápac - Mama Ocllo parece de exclusiva respon - sabilidad de Garcilaso, ya que Cieza sólo hace alusión indirec - ta y de pasada al sol cuando habla de los utensilios de oro - que llevan los hermanos. Ayar o cuando dicen que son "hijos del Sol" (78); Betanzos no dice absolutamente nada del origen solar cuando habla del tema (79). Sarmiento lo único que dice en re - lación con el sol es que en el Cuzco "hicieron la casa del sol, a que llamaron Indicancha". (80) Más aún, ni siquiera las fuen - tes utilizadas por Garcilaso mencionan el origen solar.

En cuanto al elitismo de la religión solar Mircea - Eliade dice que "si tenemos en cuenta que al otro lado del At - lántico el culto solar no se desarrolló mas que en Perú y en - Méjico, es decir, en los dos únicos pueblos americanos "civiliz - ados", en los únicos que alcanzaron el nivel de una auténtica

organización política, caeremos en la cuenta de que parece existir cierta concordancia entre la supremacía de las hierofanías solares y los destinos "históricos". Se diría que el sol predomina allí donde, gracias a los reyes, a los héroes, a los imperios, "está en marcha la historia" (81)

"En ninguna sociedad la religión se presenta de modo homogéneo, pues según las clases sociales son los tipos religiosos; quiere decir que hay una religión de la clase superior y otra de la clase inferior o del pueblo; prácticas y culto religioso de las clases altas y lo mismo de las clases llamadas bajas. Esto no quiere decir que uno y otro tipo de religión se encuentra enteramente separados. Hay ciertas ideas religiosas, incluso ciertos dioses que no se hacen populares, no llegan a la intimidad del gran número y permanecen en un clima un poco gélido... Por lo tanto, precisa distinguir entre lo que es una religión de la élite, de los sacerdotes, aristocracia y otra que nace de la tierra, que esta mezclada con la vida común del mayor número,..." (82).

Rafael Kasten, gran estudioso de la religión andina, distingue también en el Tahuantinsuyo una religión popular y una religión de élite. Para él el dios de la élite cuzqueña es Viracocha y el dios popular es el sol. En otro lugar afirma Karsten que "este mismo dios creador (Viracocha-Pachacámac) fue adoptado por los conquistadores incas que le llamaron Viracocha y le dieron un lugar de honor al lado de su propio dios nacional: el sol (83).

Como ya hemos dicho previamente, la instauración de la religión solar en el Cuzco se atribuye tradicionalmente al -

triunfo de Pachacuti sobre los chancas y a su subida al trono real de los incas. Sin embargo, en relación con este tema hay un punto controvertido en lo que se refiere a la ayuda recibida por Pachacuti para el logro de su éxito. Según Betanzos(84) el triunfo de Pachacuti se debe a una revelación del Dios Viracocha. Esta opinión la ha sostenido también Riva Agüero, al menos en sus primeros tiempos (85), María Rostworowski, defiende por el contrario, basándose en Cieza que Pachacuti obtuvo la victoria con la ayuda del sol. (Pachacuti, Lima 1953, 89 ss), (86).

A este respecto, "es interesante observar que es luego de esta victoria cuando se produce una rápida implantación del culto solar; además hay que añadir que no hay rastros de que el culto solar haya sido anterior al estado cuzqueño que se inicia en la época que las crónicas atribuyen a Pachacuti" (87)

La primera evidencia del proceso que llevará al predominio solar, la encontramos en la lucha entre Wiracocha y Pachacuti, los incas octavo y noveno de la lista tradicionalmente conocida. Esta oposición es constante en las crónicas y se manifiesta en forma paralela a la oposición entre el Dios Wiracocha y el sol. (88).

La lucha entre los Incas Wiraquocha y Pachacuti, en torno a la invasión Chanka, que los cronistas relatan, tiene que ver con el sometimiento que el primero manifestó hacia los invasores. Esto puede entenderse si se considera que, a nivel de la tradición oral y del mito, la actitud del Dios Wiracocha de no intervenir en favor del Cuzco, sería consecuente con su

calidad de "dios ocioso...". Es justamente esta situación la que obligó, permitió, su cambio o desplazamiento por una divinidad mas dinámica como el sol. (89)

El corto tiempo de vida del Tahuantinsuyo hace comprender las razones de la no implantación a nivel popular de este culto oficial (el culto solar). Sin embargo, puede encontrarse otra razón igualmente importante en su carácter elitista. Durante la vigencia del Tahuantinsuyo, puede notarse un predominio creciente del poder del Inca a nivel político, que coincide con una mayor identificación con el sol.... Este mayor poder relacionado con la formación de grupos sacerdotales nuevos, dependientes del Inca y dedicados únicamente al culto solar, y también con el hecho de que las conquistas permitieron al Inca obtener nuevos recursos... (90)

Al momento en que llegan los españoles es, pues clara la situación solar del Inca, y la vigencia del mito de origen solar como versión oficial y cuzqueña del Tahuantinsuyo. (91)

La deidad cuyo culto inculcaban (los incas) especialmente y que jamás dejaron de establecer en ningún punto en que penetraron sus ejércitos era el sol. El era el que de una manera especial presidía a los destinos del hombre, daba luz y calor a las naciones y vida al mundo vegetal; él era al que reverenciaban como padre de su regla dinastía, como fundador del imperio; a él pertenecían los templos que existían en todas las ciudades y en casi todos los pueblos del territorio peruano, mientras que en sus altares humeaban los holocaustos, forma de sacrificio peculiar a los peruanos entre las naciones semi-civi-

lizadas del Nuevo Mundo. A lo menos así lo dice el Dr. M. Gu-
lloch, y no hay autoridad más competente en materia de anti-
güedades peruanas (Investigaciones, p. 392) (92).

Por lo hasta aquí dicho respecto a las deidades del
Tahuantínsuyo ha quedado patente que hay tres dioses, prescin-
dimos ahora de su posible identificación, que destacan en el
Olimpo incáico: Viracocha, Pachacamac y el Inti o Sol.

La denominación Inti con la que se designa al sol pa-
rece ser que es exclusivamente incaica, según opinión de Val-
cárcel. Cuando este autor habla del templo de Vilcanota erigido
por los incas dice: "... debió estar, según las referencias
históricas, en las proximidades de la gran cumbre nevada que se
llamó Huillcanuta, cuyo significado en quechua y aymara es casa
del sol (Huillca, nombre antiguo del sol; el nombre Inti parece
haber sido posterior, quizá sólo del tiempo de los Incas y Uta,
casa". (93).

Junto a estas tres divinidades incaicas: Viracocha, Pa-
chacamac y el Inti; aparecen, como anteriormente indicamos una
serie de deidades inferiores de las que vamos a hablar muy sus-
cintamente.

b).- Otros dioses.

b.1).- ILLAPA, dios del Trueno, era la divinidad
más importante después del Inti. Después del Inti y Viracocha -
la divinidad más venerada por los Incas era Inti Illapa, el True-
no lanzador de rayos, amo del granizo y la lluvia. Recorría los
espacios celestes, armado de una maza, y una honda cuyo ruido -
seco, en el momento de lanzar el proyectil se percibía como al

ruido de la tormenta. Los indios veían su silueta en el cielo, dibujada por las estrellas de la Osa Mayor, en la proximidad de un riachuelo, la Vía Láctea, de donde sacaba el azul que esparcía sobre la tierra. Como dispensador de la lluvia era muy venerado en el Imperio. Sus templos eran numerosos. Le imploraban sobre las cimas de las montañas y le hacían sacrificios - cuando la sequía amenazaba sus recolecciones (94).

El Trueno, el relámpago y el rayo, se podían expresar en el idioma peruano con la palabra única de Illapa "... otro ídolo llamado Chuquilla yllapa, que era la huaca (el ídolo) del relámpago, trueno y rayo, la cual huaca era de forma - de persona, aunque no lo veían el rostro". (95)

En Coricancha era uno de los dioses supremos, menor solamente que el Creador y el Sol, y al igual que ellos fue teologizado en una trinidad. Como tal, sus nombres fueron Chuqi Illa, Catu Illa e Inti Illapa, cada una de estas personalizaciones estaba moldeada en lana. Pachacuti le concedió un santuario adicional fuera del triángulo sagrado en el que estaba representado como una imagen de oro" (96)

"También este (Pachacuti) hizo hacer casas al Trueno; hizo hacer una estatua con figura de un hombre de oro, e hizo - poner en el templo que hizo hacer para él en la ciudad del Cuzco y en todas las provincias juntamente con las del Sol y el Hacedor. Tenía su templo esta huaca, y haciendas y ganados y criados por sí para sus sacrificios...." (97)

En otras versiones de los Ritos y Fábulas de Cristóbal de Molina aparece Chunquiylla ó Chuquiylla en lugar de Chuquilla

que es el vocablo empleado en la edición que estamos usando. Todos estos términos tienen el mismo significado, aunque la grafía sea distinta. Este caso es frecuentísimo en las diferentes versiones de las crónicas editadas hasta ahora. Cabello de Balboa, por ejemplo, que después de Molina y Arriaga, es de los mejores informados al respecto lo llama también Chiquilla (98) Chuquilla era el Trueno y su rango como divinidad en el "panteón incaico", era sólo inferior a la del sol.

Acosta dice que "el Trueno tenía tres nombres: Chuquilla, Catuila e Intiyllapa, fingiendo que es hombre, y que es hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano llover, granizar, tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hace los nublados" (99).

Según Arriaga, "En Cacuana y Taucá, tuvo noticia al licenciado Juan Delgado, visitador, de un ídolo muy celebrado llamado Catequilla, que era tradición que parte de él es de oro; este era muy reverenciado y temido en toda aquella provincia y en la de Huamachico..." (100)

Citemos por último, para no multiplicar excesivamente los testimonios, un texto de los Primeros Agustinos que también habla de esta divinidad: "Y así es de saber que este Percón en lo alto de un cerro, están tres peñas muy grandes y a la primera llaman Apo Catequil y a la segunda Mamacatequil y a la tercera Piqueras, que es Catequil y su hermano Piqueras y su madre - Categuan" (101).

A través de estos testimonios y otros más que se podrían aducir, hemos podido observar la variedad de nombres con

que es designado el dios trueno, relámpago y rayo de los incas. La mayor parte de estas diferencias son puramente accidentales; son de pura grafía. Ni que decir tienen que todos esos nombres expresan una misma realidad.

Pérez Palma, como después veremos, considera a Illapa, lo mismo que Pachacamac, como un demonio en vía de constituirse en una divinidad. Por nuestra parte, incluimos a Illapa entre las divinidades incaicas, aunque en su momento exponamos el punto de vista de Palma acerca de esta cuestión. Como avance podemos decir que, en la opinión de este autor, muchos de los que consideramos dioses son para él demonios de distinto rango o cualificación.

b.2).- LA LUNA.- "Mama Quilla (Señora Luna) no aparece en las leyendas incas, pero también ella era totalmente peruana. Teológicamente fue inevitablemente que se convirtiera en la Coya de Inti en Coricancha y en consonancia, durante los días de fiesta, las momias de las coyas difuntas eran colocadas, como señoras en espera, alrededor de ella en nichos en Coricancha. Su culto dianesco era tabú para los ministros masculinos; sus sacrificios en las grandes fiestas los hacía la emperatriz, y sus ídolos sólo podía ser llevado sobre sus hombros por las mamaconas a su servicio. En Coricancha, Titicaca y Vilcas, así como en otras partes, tuvo siempre suficiente dignidad como para poseer su propio santuario en el que era adorada en una imagen de plata" (102)

"El culto a la Luna parece (...) haber sido el más antiguo en el Perú, sin duda más tarde fue desalojado por el cul-

to al Sol que tenía su asiento en el Cuzco, la poderosa capital de los Incas" 4103)

La luna, Mamaquilla, y las estrellas también eran consideradas deidades, también eran objeto de adoración, "En muchas partes (especialmente en la sierra) adoraban al sol con nombre de Punchao, que significa, el día.... y también a la Luna que es Quilla, y a algunas estrellas, especialmente a Cuzco (que son las siete cabrillas)" (104)

Otro nombre que recibía también la Luna era Pacsa: "sacaban también una figura de mujer que era la huaca de La Luna, la cual llamaban Pacsamama (madre luna) teníanla a cargo mujeres...." (105)

Según Horacio H. Urteaga. "Pacsa en Aymara es la luna. La Mitología quechua, como se ve, conserva el nombre de la divinidad celeste en el antiguo idioma originario de los antecesores al imperio incaico que, para nosotros fueron de procedencia colla. Pacsa mama en aymara, o quilla mama en quechua, se traduce por la madre luna".

En cuanto a la importancia de la luna, como deidad, parece que era también grande y parangonable a la del propio Hacedor. Contamos con abundantes testimonios de que la Luna recibía una veneración paralela al Hacedor, sol y trueno. Citemos: algunos textos en los que esto aparece con bastante claridad: "¡Oh Huanacaumí! padre nuestro: siempre el Hacedor, Sol, Trueno y Luna sean mozos y no envejezcan; y el Inca, tu hijo, siempre sea mozo, y todas sus cosas siempre haya bien; y a nosotros, tus hijos y descendientes, que ahora te hacemos esta fiesta (que) el

Hacedor, Sol, Trueno, Luna y tu tendremos siempre de vuestras manos, y dadnos lo necesario para nuestra vivienda" (106). "Y así... iban a dorar a las huacas del Hacedor, Sol, Luna y Trueno y hacían la reverencia al Inca...." (107).

Pachacuti Inga "hizo ley que todos adorasen al Sol después del gran Illa Tescce Viracocha y también a la Luna, que decían ser hermana y mujer del Sol, y al Lucero, hijo de ambos a dos y mensajero suyo de ellos". (108).

".... es de saber, que la adoración destes indios de muy antiguo es el sol y la Luna y a la Tierra, y después tomarón la adoración de las guacas... y a la Luna tenían por mujer, y la adoraban particularmente las mujeres ... (109)

"Y los sacerdotes del sol, no el principal, y los de las demás huacas ya dichas, llamados tarpuntaes, sacrificaban cinco corderos, quemándolos al Hacedor, Sol, Trueno y luna...." (110).

"El sacrificio que se le hacía era quemar cinco corderos y derramar chicha, pidiendo al Hacedor, al Sol, al Trueno y a la Luna, que aquellos que se armaban caballeros fuesen valientes guerreros y venturosos..." (111)

En los testimonios aducidos queda patente que la Luna recibía la misma veneración que las otras grandes deidades: se le impetraba, se le adoraba, se le ofrecían sacrificios. Además es interesante notar que en buena parte de los rituales aparecen juntas estas cuatro divinidades. Otra muestra más de la veneración de los incas por la Luna es que designaban el mes de diciembre con el nombre de la Luna, "Camay Quilla" (112)

"Nos importa menos saber si lo que se adora en esas innumerables creencias lunares es el astro propiamente dicho, una divinidad que mora en la luna, una personificación mítica de la luna, etc. En la historia de las religiones no aparece nunca un objeto cósmico o telúrico adorado por sí mismo...

Por consiguiente, tampoco la luna fue nunca adorada por sí misma, sino por lo que en ella había de sagrado, por lo que revelaba, es decir, por la fuerza concentrada en ella, por la realidad y la vida inagotable que manifiesta. La sacralidad lunar se revelaba o bien de manera inmediata en la hierofanía selénica o bien en las "formas" creadas por esa hierofanía a lo largo de milenios, es decir, en las representaciones a que dió origen: personificaciones, símbolos o mitos" (113).

Había otras dos divinidades, las diosas del mar, Mamacocha y de la tierra, Mamapacha que tenían también mucha importancia. Mamacocha en la costa y Mamapacha tierra adentro, - Sus funciones estaban relacionadas con la pesca y la agricultura.

b.3).- LA MAR.- Por todo el Perú había otra - deidad. Mamacocha, la Madre Mar, parece haber sido simplemente una epifanía especial de la Madre Tierra... En la costa la tierra Madre se llamaba Vis, mientras que el mar era Ni. Esta última divinidad alimentaba dos pueblos de aquellos valles con tan abundante mano como Pachamama. En torno al lago Titicaca, los collas veneraban esa masa de agua: como a su madre, y su - antigua pretensión era que ellas habían salido de su cuerpo. En el Perú, por todas partes, se pensaba que las faentes eran ná-

yadas, "Hijas del Mar" (114)

"A Mamacocha, que es la mar, invocan de la misma manera todos los que bajan de la sierra a los llanos en viéndola y le piden en particular que no les deje enfermar, y que vuelvan presto con salud... (115).

6.4).- LA TIERRA.- La Tierra Madre debió tener una importancia predominante durante la época de fundación. Su verdadero nombre era simplemente Mama (La Madre) que ha sido el nombre de la Gran Madre en toda la tierra y en todas las épocas. En la leyenda su poder se esconde bajo los nombres de Mama Huaco y Mama Ocllo. Una de nuestras fuentes compara a Mama Huaco con la diosa de la sierra Pachamama, cuando afirma que no era la hermana sino la madre de Manco. Era increada, vivía en la cueva de Tambotoco y era famosa hechicera. Los espíritus le obedecían. Lanzaba encantamientos; ella creó todos los huacos del mundo. Se la conectaba con las serpientes, siendo ella misma de la raza de amaru (serpiente, dragón). Otra fuente nos dice que la madre de Manco era Pachamama Achic (Tierra-Madre hechicera); la identificación es completa.

Mama Huaco era, pues la diosa tierra. No debió ser exclusiva de los incas, sino patrimonio de todos los indios. Su culto fue silenciado bajo el ascendente del de Inti, pero estuvo siempre animado por la gente pobre. (116).

"El sol qua sol, no era el Dios más universalmente conocido, ni en la costa ni en la sierra, antes de que los Incas lo hicieran destacar; esa alta distinción quedaba sólo para Pachamama, la Tierra Madre. Sin embargo tenemos que decir, en

aparente contradicción, que nunca figura en el panteón oficial Inca.... (117).

Respecto a cómo se la representaban los indios peruanos, podemos decir que era probablemente la tierra misma, y característicamente era ese misterioso haz de poderes residiendo en la sustancia de la tierra. Era adorada por algunos como un campo cultivado, una chacra. Otros la veían como la encumbrado cordillera de los Andes.... (...) Aunque ella tuvo y crió a todos los humanos, tanto hombres como mujeres, a estas últimas había revelado ese secreto especial que formaba parte de ella misma, el poder de parir y criar. (118)

"El sacrificio que hacían a la sierra no era tan ordinario ni en tanta cantidad. Cuando caían malos, en aquel lugar decían que la tierra estaba enojada, y derramaban chicha y quemaban ropa para aplacarla. Tenían a la Tierra por especial abogada de las mujeres que están de parto, y cuando habían de parir, le hacían sacrificios" (119)

En sus varias formas, la Tierra Madre se encuentra en la base de toda la religión peruana. Ella era la Santa Madre (Mama Occollo) y es a veces indistinguible de la Señora Luna (Mama Quilla). No sólo era una deidad, o mejor una serie de deidades, y por eso capaz de ser mitológica y humanamente comprendida, sino que era también una prodigiosa abstracción religiosa" (120)

A Mamapacha, que es la tierra, también reverencian especialmente las mujeres al tiempo que han de sembrar, y hablar con ella diciendo que les dé buena cosecha, y derraman para esto chicha y maíz molido, o por su mano o por medio de los hechizos.

ceros" (121)

El hecho que a Mamapacha la reverencien especialmente las mujeres tienen un hondo significado que vamos brevemente a explicar en palabras de Mircea Eliade. "Una de las primeras teofanías de la tierra como tal, sobre todo de la tierra como substrato telúrico y profundidad ctónica, ha sido su "maternidad" su imagoable capacidad de dar fruto. Antes de ser considerada como diosa madre, como divinidad de la fertilidad, la tierra se impuso directamente como madre, Tellus Mater. La evolución ulterior de los cultos agrícolas al perfilar cada vez con mayor precisión la figura de una gran diosa de la vegetación y de la cosecha, acabó por borrar los vestigios de la tierra madre" (122)

"La solidaridad reconocida entre la fecundidad de la gleba y la mujer constituye uno de los rasgos mas marcados de las sociedades agrícolas. Durante mucho tiempo griegos y romanos asimilaron gleba a matriz y acto generador a trabajo agrícola. Esta asimilación vuelve a aparecer en muchas civilizaciones y ha dado origen a un considerable número de creencias y ritos...

Es menester decir desde un principio que la tierra madre y su representante humana, la mujer, desempeñan en este conjunto ritual un papel preponderante, pero que ya no es exclusivo" (123)

En lo dicho hasta ahora sobre el mundo de los dioses incásicos, hemos reseñado las deidades principales. Junto a estas divinidades bienhechoras y protectoras, vamos a estu-

diar de inmediato y dentro del Olimpo de los Incas, a los dioses malhechores o destructores: a los Demonios.

C).- LOS DEMONIOS.-

"Naturalmente, en el mundo de la religión el principio del mal ocupa un lugar considerable y altamente atemorizado. Pero si uno intenta hacerse una idea de las concepciones de un ser maligno, pero de algún modo divino, se encuentra con que esas concepciones sólo han alcanzado una plasmación - realmente concreta en ciertas religiones, de forma que se puede hablar de un representante personal del principio malo como verdadero adversario de Dios. Este adversario de Dios está rodeado de seres y ejércitos espirituales subordinados a él, y el reino del bien y del mal están enfrentados como dos mundos distintos. Aunque la religión tenga de por sí propiamente una - disposición monoteísta, adquiere de ese modo un cuño claramente dualista". (124).

Según Mead, los incas llamaban supay al demonio, o - personificación del pasado (125).

"También dijeron que el gran Illa Tecce Viracocha tenía criados invisibles, porque al invisible le habían de servir invisibles. Dijeron que estos criados fueron hecho de nada por la mano del gran Dios Illa Tecce, y que dellos unos permanecieron en el servicio suyo, y a estos llamaron Huaminca, soldados y criados leales y constantes -ángel bueno, miles caelestis- Hay huaypanti, hermosos, reaplandecientes. Otros prevalecieron y se hicieron traidores enemigos, y a éstos llamaron Cupay,

que propiamente significa adversario maligno. Por manera que a los Huamincas adoraron como a dioses, y aún hicieron estatuas e ídolos dellos, Mas al enemigo, tomado debajo deste nombre, Cupay, o que entendiesen ellos que era cupay, nunca lo adoraron. Y por eso inventó el demonio otros modos diversos en que pudiera ser adorado desta gentilidad. Los ídolos fueron llamados - Villicas y no Huacas" (126)

Había no obstante en la vida de todos los indios peruanos y entre los Incas un huaca que escapa a toda clasificación. Este huaca era supay, una palabra que en uno de sus significados puede traducirse justificadamente por "demonio". Eran tan conocidos él y sus hechos en Cuzco como lo era Viracocha - el Creador. Supay era de hecho una especie de oposición a Viracocha. Era la maldad pura y simple. Donde Viracocha era divino, él era demoniaco. Como espíritu del desorden y padre del - desastre perseguía activamente el mal como un fin. En este sentido era casi como un dios; sacaba ventaja de cualquier situación, por insólita que fuese, para lograr sus maquinaciones. Habla a menudo a los hombres y recompensa a los que le sirven. Estaba dotado de engaños y sugestión, y, al ser una personalidad, no podía ser destruído. Pero no era solamente un demiurgo eterno; era también y generalmente un huaca específico que podía ser destruído en una catástrofe. En este sentido supay podía ser tanto bueno como malo, conforme a los diversos sentidos de huaca. Pero también en esto existía una tendencia a verlo como criatura dañina. Era un específico fantasma muy conocido que vagaba por la noche a menudo haciendo el mal; en tal

manifestación estaba probablemente relacionado con la sombra, supa, de una persona o animal. Aquí no era el Príncipe del Mal sino más bien un demonio o cosa siniestra concretamente imaginada. Los Incas -como se puede imaginar- mostraban una pronunciada tendencia a ver los huacas de los demás pueblos - como Ilullaysupay, "demonios mentirosos", categorizándolos así en términos morales.

Un huaca cuando era concebido como supay podía entrar realmente en una persona para producir el fenómeno clásico de posesión,

Ningún otro tipo de huaca o dios haría una cosa parecida. La persona se convertía por eso en supayapa yauscann "uno penetrado por el diablo". A un nivel menos drástico, una persona podía ser un supayniyok, "uno que tiene un demonio" como familiar, en otras palabras, un brujo u operador de magia negra. Es cierto que el muerto podía ser convertido en ocasiones en un supay" (127).

En lo referente a éste tema vamos a ofrecer una síntesis de lo expuesto por Ricardo Pérez Palma (128).

Así como Pacha-Camac, dice Palma, es la generalización de todos los demonios protectores, en el periodo de Pacha Ccallariy o sea en "el origen del mundo", el Supay es la más compleja generalización de todos los demonios malos que predominan en el periodo de la Tutayaco-Purun-Pacha el de "La tierra desierta y oscura". Ya no es un animal, sino una persona humana, es la personificación de la impureza en una mujer, a la cual encontró Tauna-Apace (Tonapa) en Ccacha-Pucare y la quemó para pu

rificar la tierra. La mujer con el menst^{ruo}, la defloración y el parto era la que mas infringia las prohibiciones del tabú de no derramar la sangre del totem. El supay es el genio del mal, es el demonio de la noche. El dios Pacha-Ach^{iyachico} o sea el sol y el supay se encuentran en constante lucha, disputándose el día y la noche.

Palma hace una clasificación de los demonios peruanos en intraterrestre, terrestres y celestes. A los primeros pertenecen el Pacha-Camac y el Supay de los cuales ya hemos hablado. Entre los demonios terrestres menciona los demonios de la vegetación que son benéficos porque protegen la siembra y la cosecha, y los demonios de la enfermedad que son maléfic^{os} porque destruyen, no sólo a las plantas, sino también la salud de los hombres. Entre los demonios celestes figuran aquellos que representan los fenómenos atmosféricos, meteorológicos. El más notable de ellos es Llipi^{ax} (Libi^{ac} escribe Arriaga) o Illapa ambos son sinónimos, significan la misma cosa: relámpago. De él hemos hablado ya al tratar de los dioses incaicos. Con el vocablo Illapa, como ya dijimos antes, se expresaba en quechua el relámpago, el trueno y el rayo.

El demonio Huayra (viento), estaba en la puerta del Coasana, o sea "el lugar donde hie^{la}", se le ofrecían sacrificios para que no hiciese daño, los cuales enterraban en un hoyo hecho a propósito. El demonio Runtu-Para (runtu, huevo, y para, lluvia, o sea la lluvia de huevos de nieve o granizo) al que se adoraba, porque se tenía por abogado del granizo.

Según Pérez Palma, el culto convierte pronto a los fe

nómenos metereológicos en demonios protectores, que sirven de intermediarios entre los hombres y los dioses. Así, hay demonios del viento, de la lluvia, del Calor o Cconi, de la Luz, como el Llipiacc o el Illapa (Relámpago), que son considerados los mensajeros del cielo o del Teccsi-Huiccocha, criados del - Inti o del Sol.

Cuando se une el concepto del calor y de la luz al - concepto del día, crea el demonio Puncha o el día.

Del modo dicho, los demonios benefactores se convierten en dioses. Los demonios intra terrestres, son demonios de la oscuridad que residen en el seno de la tierra, como el Pachacamac, demonio protector de la tierra; y los terrestres, en la superficie de la tierra y que reinan en las tinieblas de la noche, como el supay, demonio del mal, y los celestes, en el - espacio o en el cielo, como el Cconi, demonio del bien, que reina en la luz.

El culto de Pacha-Camacc, continua Palma, uniéndose al de la diosa Pacha-Mama, estaba en camino de constituirse en dios dentro de las tradiciones incaicas. El demonio Supay, ha quedado como la personificación de un demonio destructor. Sólo los demonios de la luz, como Cconi, unidos al culto de la vegetación y al manismo, llegan a la categoría de dioses. El Cconi que representa la luz, simboliza el bien; y el Supay que representa la oscuridad simboliza el mal. En este sentido, en la - religión incaica, el bien es la luz, que reside en el dios Inti o Sol, el mal la oscuridad, que reina en el Ucu-Pacha. El Cconi cuando llega a la categoría de dios, representa al mismo sol,

con el nombre de Ceoni-Inti-Huira-Coocha, cuya mansión divina es el cielo.

D).- EL DIOS INCA.-

Al hablar de los dioses del Tahuantimsuyo tenemos que incluir al Emperador Inca. Las crónicas están plagadas de testimonios que nos hablan con toda diafanidad de su carácter divino. "Entre las personas sagradas, que están en contacto con la divinidad y sirven de intermediarias entre ella y los hombres el rey ocupa el primer lugar. Casi en todo lugar de la tierra - constatamos la aparición de una realéza sagrada, una institución monárquica en la que el monarca es a la vez rey y sacerdote..... Muchas veces se considera a estos reyes como divinos, o al menos como descendientes de dioses" (129).

Es evidente que el Inca peruano en su calidad de hijo del sol, ocupaba una destacada posición por encima de todos los demás ciudadanos. Su talante teocrático le constituía en un ser superior y distinto del resto de los mortales. Citemos algunos testimonios como prueba fehaciente de lo afirmado:

"Y así, todos juntos, viendo la merced grande que les hacía de darles las tierras que conociesen para perpétuamente a cada uno de ellos, todos juntos y a una voz le dieron grandes - gracias, llamándolo e institulándolo (a Inca Yupanqui Pachacutec) Intipchuri que dice "Hijo del Sol" (130).

"E llegados que fueron a la ciudad del Cuzco, hicieron su acatamiento al Inca en esta manera, porque era la usanza que se tenía cuando delante dél se vían; que como delante dél

fueses, alzaban las manos y los rostros al sol, haciéndole sus mochas e acatamientos, e luego ansimesmo las hacían al Inca no menos; y las palabras que ansí le decían cuando ansí le saludaban, que le decían:

"Ah. Hijo del Sol amoroso e amigable a los pobres! - "Esto dicho, poníanle delante sus presentes que ansí le traían, a luego le sacrificaban ciertas ovejas e corderos delante dél con todo respeto e acatamiento, como a hijo del sol...." (131)

En la entronización de Inca Yupanqui Pachacutec cuando recibe de su padre Viracocha la borla escarlata podemos - apreciar lo mismo:

"... dijo Viracocha Inca a Inca Yupanqui: "Verdaderamente tú eres hijo del Sol; yo te nombro rey y señor". Y tomando la borla en sus manos, quitándola de su misma cabeza. Y era una costumbre entre estos Señores, que cuando aquello ansí se hacía, el que la tal borla le ponía en la cabeza al otro, juntamente con ponérsela, le había de nombrar el nombre, el cual había de tener allí adelante. En ansí, Viracocha Inca, como le pusiese la borla en la cabeza, le dijo: "Yo te nombro para de hoy más te nombren los tuyos e las demás naciones que te fueren sujetas, Pachacutec Yupanqui Capac Indichuri"; que dice: "Vuelta de tiempo, Rey Yupanqui, Hijo del Sol" El Yupanqui es el alcuña e linaje de do ellos son, porque así se llamó Manco Capac, que por sobre nombre tenía Yupanqui" (132)

"Y sentándose Topa Inga, le hacían un solemnísimo sacrificio de animales y aves, quemándoselas delante de una hoguera que en su presencia hacían; y así se hacía adorar como el -

sol, a quien tenían por Dios. (...)

Y como les sobrevino Topa Inga con tanto poder, fuerza y soberbia, que no sólo se preciaba de sujetar las gentes, mas aún de usurpar la veneración que daban a sus dioses o diablos -porque realmente él y su padre se hacían adorar de todos con más veneración que al sol -no fueron parte sus fuerzas para ello" (133)

Guayna Cápac "quitó el mayordomazgo del Sol al que lo tenía y tomólo para sí y nombrose Pastor del Sol" (134)

Veamos el comentario que hace Brundage acerca de este texto de Sarmiento:

"Cuando era todavía un joven, Huayna Capac degradó específicamente el oficio de sumo sacerdote, creando sobre él un cargo césaro-papista llamado el Pastor del Sol que él mismo desempeñó. Las implicaciones de esto no son claras, pero fue probablemente la fuente de esa afirmación que se encuentra en nuestras fuentes de que se situó en un plano más divino que cualquiera de los emperadores que le precedieron. No podemos decir hasta dónde llegó este dogma de un rey divino en la tierra...." (135)

"En lo que dice Polo que hubo ingas que quisieron ser adorados como dioses, y que lo mandaron así guardar, es cosa clara que fue conjetura suya (Así lo dice Falcón en su Apol. - pro. ind., y Fr. Melchior Hernandez), porque de los indios antiguos y de los modernos ni de sus historias y memorias, no se puede sacar tal cosa, sino lo contrario, como parece por una disputa muy larga que tuvo Amaro Toco, Amauta, en el Cuzco(Los

quipos del Cuzco y de Sacsahuana), en tiempo de los ingas, en que prueba que ningún hombre nacido de hombre y mujer, puede ser dios, porque si este hombre lo puede ser, también todos los demás hombres, y así habría confusión de dioses sin ser necesarios para nadie. Y esta disputa agradó mucho al inga - que entonces vivía, y por causa della hizo ley de que ninguno adorase a hombre terreno mortal ni en la vida ni en la muerte, so pena de la vida, (,,,)

Bien es verdad que algunos ingas hicieron estatuas, llamándolas huaoque, hermanos, y las señalaron sacrificios, ministros y renta; mas no eran las estatuas suyas de su nombre y representantes de su persona, sino del dios que tenía particular la familia, o nación, o casa de donde procedía, o de algún dios particular que él imaginaba le había sido favorable y pio (que eso quiere decir huaoque) en tal o tal cosa (136)

"El último soberano se hizo reconocer no ya como representante sagrado del sol, sino como su encarnación divina, De todos los emperadores él fue el único adorado como dios viviente. Su investidura fue una apoteosis. Su poder era tal que sobrepasaba al de todos los waka del Imperio, hasta el punto - que Wayna Kapac no dudó en destruir los santuarios de las divinidades que no respondían a sus preguntas en el sentido deseado. (137)

"El más destructivo de los privilegios de los Incas fue la tendencia acelerada hacia la divinización total del emperador. Huayna Capac había estado moviéndose conscientemente en esta dirección. Había declarado a su difunta madre como dio

sa y la unió con el nombre de la madre divina del linaje Inca cuyo nombre portaba. Y además iba a ver a uno de sus favoritos, Manco el Joven, probablemente su hijo, convertido en un poderoso huaca en su temprana muerte. Hayna Capac se veía a sí mismo ciertamente como en diálogo peculiar con el cielo y se alejaba cada vez más de su pueblo. (...)

Cuando niño, Huayna Capac había accedido al poder entre traiciones y líos promovidos por sus parientes cercanos. Había sobrevivido a esos asaltos y había degradado o aniquilado a los conspiradores. Parte de esa oposición provenía sin lugar a dudas del sumo sacerdote de Inti; en consecuencia, Huayna Capac había dado el singular paso de añadir las prerrogativas de tal cargo a su propio capaccay o "dominio". Así, era ahora no sólo capac apu "emperador", y sapa inca "el único Inca", sino también el Inti michi, "pastor del Sol" (137)

El Emperador Incaico no sólo era dios durante su vida sino que su divinación se prolongaba después de su muerte a través de su momia en su panaca y por medio de su huaoqui: "En su estado momificado el emperador difunto no era un aya, un cuerpo común, sino un illapa, una palabra cuyo significado básico es el de "descarga eléctrica, chispazo, relámpago. Illapa personificado era el dios de la tormenta. (...) La momia del emperador era capaz de dispensar los mismos poderes espirituales en el grado evidenciado cuando estaba vivo. Su momia era en primer lugar un huaca de la fertilidad expresándose en la multiplicación de su descendencia, pero podía también dispensar otros beneficios -la momia de Inca Roca por ejemplo, de

bido a la conocida conexión suya con el agua durante su reinado, podía utilizarse para convencer a los dioses que enviaran la lluvia. Existió siempre confusión acerca de la presencia real. Para unos la parte vital del antecesor difunto estaba con su refulgente padre en el cielo, a cuyo lado intercedía constantemente por sus descendientes vivos en la panaca. Otros mantenían que continuaba viviendo en la tierra en su momia.

El hecho de que illapa representara concretamente -era en realidad- el espíritu de la familia, ayuda a explicar el crecimiento y popularidad de la panaca Inca" (138).

"Junto con la momia, el huaoqui era una parte integrante del culto de la panaca. El huaoqui poseía generalmente su propio palanquín y tenía asignado unos servidores, y en el caso de los más grandes emperadores muertos, poseía y habitaba también su propia villa, a la que se retiraba cuando la ceremonia no exigía su presencia junto a la momia. Cada luna nueva se encendía un fuego ante él en el que se arrojaba la comida más exquisita. El fuego representaba el alma del ídolo y por este medio consumía el necesario alimento.

El huaoqui "hermano", recibía la misma veneración que la momia, igual que cuando el emperador vivía. Desde el Creador mismo a los gobernantes, todas las personas eminentes tenían su huaoqui. Los Capac Incas lo tenían, no así el pueblo. Cada persona elegía su propio Huaoqui en una solemne y apropiada ceremonia. Era una forma de supervivencia y de asegurarse la inmortalidad personal, ya que si la momia fuera destruida, su espíritu poseería un lugar en este mundo. En el caso de los emperadores

el huaoqui era de suma importancia porque a través de él podía residir entre su pueblo y recibir su veneración aún cuando estaba ausente en las campañas prolongadas. El huaoqui poseía el poder de extracorporalidad, por lo que guiaba a la persona viva o a su momia con sus consejos, proporcionándole útil y oculta información. Debido a su clarividencia, el Inca lo llevaba a menudo en sus campañas guerreras.

El huaoqui de Manco Capac era el pájaro Inti, un pequeño pájaro disecado guardado en una jaula de mimbres. El huaoqui de su hijo era un pez de piedra llamado Huanachiri Amaru. El de Lloque Yupanqui se llamaba Apu Mayta, nombre de un gran jefe Alcaviza. El de Capac Yupanqui se llamaba simplemente Ayllo, "Familia". El de Inca Roca llevaba el mismo nombre de la panaca (el de su segundo hijo, en otras palabras). El de Viracocha Inca era Inca Amaru, "Señor Dragón". El huaoqui de Pachacuti era la imagen de oro de una serpiente bicéfala llamada Inti Illapa; una vez, en un lejano y solitario lugar, el dios del relámpago se le había aparecido y le había dado ese talismán como prueba de su divina protección. El de Topa Inca era Cusi Churi, "El Hijo Afortunado", y el de Huayna Capac era Huaraqui Inca. No hay memoria del huaoqui de Huascar.

La momia real podía tener también otros fetiches junto a su huaoqui. (...)

La panaca, en otras palabras, no era simplemente un culto del antepasado. Se había convertido en un pequeño panteón una constelación de poderes divinos que era hasta cierto punto autosuficiente y estaba desconectado del gran mundo del espíri-

ritu sobre el que el Creador presidía" (139)

A través de los testimonios que acabamos de citar ha quedado suficientemente claro el carácter divino del emperador incaico. Tal fue la significación del Inca en el Tahuantinsuyo que, en virtud de su posición como hijo del ser Supremo, se le consideró como un importante factor, incluso para la propia marcha del universo. Nos dice Karsten a este respecto que: "La conexión entre ambos (Sol-Emperador Inca) era tan estrecha, que cuando las fuerzas del Inca empezaban a decaer el pueblo temía que también el sol perdiese su vigor y cesase de proporcionar luz y calor, lo cual, naturalmente, habría sido una catástrofe para la humanidad... Cuando el Inca enfermaba o era afectado por una desgracia o infortunio la población era sobrecogida por una angustia e intranquilidad generales, pues temía que la enfermedad trajese desgracia al pueblo entero. Por ello se hacía todo lo posible para prolongar la vida del Inca y también se intentaba eso mediante sacrificios humanos... Si finalmente no se lograba impedir la muerte del soberano, se procuraba al menos por todos los medios que su poder pasase a su sucesor, el nuevo representante del dios sol, sin que ocurriesen perturbaciones terribles en el orden de las cosas" (140)

Es claro, por todo lo dicho, que la realéza sagrada que es, sin duda, una institución de carácter universal, ocupa un lugar preeminente en la cultura y en las instituciones del Incanato. Por otra parte, es también un hecho histórico que el régimen teocrático es característico de las culturas superiores.

N O T A S

- (1).- Castro Cubells, op. cit. pág. 56.
- (2).- Castro Cubells, op. cit. pág. 56 - 57.
- (3).- Rahner-Verglimler, Diccionario Teológico, Madrid 1964. Col. 614.
- (4).- A. Brunner, op, cit. pág. 19.
- (5).- G. Zunini, op. cit. pág. 72.
- (6).- Maldonado, Luis, "Secularización de la Liturgia", Ediciones Marova, Madrid, 1970, págs. 227 - 263.
- (7).- Mircea Eliade, Lo Sagrado y lo Profano, Ediciones Guadarrama, Madrid 1967, pág. 20.
- (8).- Eliade, Tratado Hª de las Religiones, I, págs. 53- 54.
- (9).- Eliade, Tratado Hª Relig. I, pág. 55.
- (10).- Idem, págs. 36-37.
- (11).- Eliade, Tratado Hª de las Religiones, I, págs. 34 - 35.
- (12).- Idem, pág. 55.
- (13).- Cristóbal de Molina, El Cuzqueño, Ritos y Fábulas, op. cit. pág. 22.
- (14).- Hernando de Santillan, op. cit. pág. lll, pág. 26.
- (15).- Valcárcel, Etnohistoria, op. cit. pág. 154.
- (16).- Karsten, op. cit. pág. 153.
- (17).- Alonso Ramos Gavilán, "Hª del célebre santuario de Nª. Sra. de Copacabana", Lima, 1.621, lib. I, cap. XV.
- (18).- Respecto al concepto de mana es interesante consultar lo que dice al respecto Geo Windengren en Fenomenología de la Religión, Edic. Cristiandad. Madrid 1976, pág. 8 y ss.
- (19).- Jacinto Jijón y Caamaño, La Religión del Imperio de los Incas. Quito, 1.919, pág. 165.
- (20).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit. págs. 42 - 43.
- (21).- Desroche, Henri, "El Hombre y sus Religiones", Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975, pág. 51.

- (22).- Capdevilla, Arturo, "Los Incas" Editorial Labor, S. A. Reimpresión, Barcelona 1947, cap. V.
- (23).- Guillermo F. Prescott, Editor D. Ramón Rodríguez Rivera, Madrid, 1847, págs. 101 - 102.
- (24).- Tello, J.C., "Vira Kocha" Rev. de Estudios Antropológicos. Vol. I. números 1, 2, 3. Universidad Mayor San Marcos, Lima 1934.
- (25).- Macedo Pastor, "La Esfinge Coñi, Pachacamac, Illa, Viracocha," R.H., T. IX, entrega IV, (trabajo).
- (26).- op. cit. pág. 26.
- (27).- Etnohistoria, pág. 158.
- (28).- Karsten, op. cit. págs. 153 - 154.
- (29).- Cfr. págs. 154- 160.
- (30).- El Jesuita Anónimo, op. cit., pág. 153
- (31).- Larrea, Juan, "Corona Incaica", Universidad, Nacional de Córdoba, República Argentina, 1960, pág. 213 ss.
- (32).- A. Metraux, op. cit. pág. 118 - 118
- (33).- Op. Cit. Antigüedades deste reyno del Peru, pág. 306.
- (34).- Betanzos, op. cit. cap. I y II; Cieza, cap V. Molina, El Cuzqueño, op. cit. Sarmiento, op. cit. pág. 105.
- (35).- Betanzos, op. cit. pág. 10.
- (36).- Idem, pág. 11.
- (37).- Idem, pág. 10.
- (38).- John Howland Rove "Inca Culture at Time of the Spanish Conquist". En.: Handbook of Sth American Indians, vol. II, (2ª edición) Nueva York, 1963.
Lieselotte Engl, "La Aparición del sol al joven inca Pachacuti en la fuente Sususpuquio". Rev. Española de Antropología, vol. 5. Madrid. 1970.
Pease G.Y. Franklim, "En torno al culto solar incaico" En.: Humanidades, 1. Lima 1.967.
- (39).- Mircea Eliade, Tratado de Historia de las Religiones, Ed. Cristiandad, Tomo I, Madrid, 1974, pág. 80.
- (40).- Pedro Cieza de León, "El Señorío de los Incas", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967, pág. 12.

- (41).- Samuel A. Lafone Quevedo "Ensayo Mitológico. El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los Reyes del Cuzco según el Yanqui Pachacuti. Revista del Museo de la Plata, Tomo III. La Plata, 1891, págs. 339 - 340.
- (42).- Tratado de Hª de las Religiones, op. cit. Tomo I, cap. II, pág. 125.
- (43).- Lafone Quevedo, op. cit. pág. 339.
- (44).- "Fábulas y Ritos de los Incas", en las Crónicas de los Molinas. Los Pequeños Grandes Libros de Hª Americana, T. IV, Lima 1943, pág. 35.
- (45).- Mircea Eliade, Tratado de Hª de las Religiones, op. cit. Tomo II, pág. 208.
- (46).- Idem, pág. 210.
- (47).- Francisco de Avila, Dioses y Hombres de Huarochiri, Traducción de José Mª Arguedas, Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, Lima 1966.
- (48).- Gay, Vicente, "En el Imperio del Sol", Blass, S. A. Tipográfica, Madrid, 1925, pág. 99.
- (49).- Op. cit. págs. 163-164.
- (50).- Antonio de la Calancha, Crónica Moralizada del Orden de S. Agustín en el Perú, en los Cronistas de Convento, Descalée de Brouwer, París, 1938, págs. 86, ss.
- (51).- Rouma, op. cit. pág. 30.
- (52).- Franklin Pease G.T., El Dios Creador Andino, Mosca Azul Editores, Lima 1973, pág. 35.
- (53).- Ricardo Pérez Palma, Evolución Mítica en el Imperio Incaico del Tahuantinsuyo, Primera Parte, publicación Homenaje a la Ciudad de Ayacucho en el IV Centenario de su Fundación Española, Lima 1918, pág. 92.
- (54).- Idem, pág. 93.
- (55).- "El Creador, Viracocha y Pachacamac", artículo publicado en "La Prensa", Lima 1909.
- (56).- El Inca Garcilaso de la Vega. 1ª parte de los Comentarios Reales de los Incas, B.A.E., LXXXIII. Lib. II, cap. II, Madrid, 1960.
- (57).- Cristóbal de Albornoz (Un inédit de) "La Instrucción Para Descubrir las Guacas del Pirú y sus Camayos y Ha-

- ziendas, Journal de la Soc. des Americ. (Paris). Tomo LVI-I, 1967, pág. 34.
- (58).- Hernando de Santillán, op. cit. pág. 111.
- (59).- op. cit. págs. 91 a 104.
- (60).- Francisco López de Gómara, Historia de las Indias, Tomo II, Madrid, 1749, pág. 113.
- (61).- Relación del Capitán Hernando Pizarro. Col. Urteaga, Tomo V, pág. 87, cit. por Pérez Palma op. cit. pág. 101.
- (62).- Betanzos, op. cit., pág. 9. Cieza, op. cit. cap. V., págs. 8 - 10, lo llama Ticiviracocha.
- (63).- Luis E. Valcárcel, Etnohistoria... op. cit. pág. 157.
- (64).- Markham, "Los Incas del Perú", cap. III. Lima - Perú, MCMXX.
- (65).- Charles Wiener, Essai sur les institutions politiques, religieuses, économiques et sociales de l'Empire des Incas, Paris, Maissonneuve et Cie., 1874, cap. V.
- (66).- Ramos Gavilán, op. cit. libro I, cap. XV.
- (67).- Sarmiento de Gamboa, op. cit. pág. 52.
- (68).- Idem, pág. 67.
- (69).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit. pág. 31 - 32.
- (70).- Nota de Brundage op. cit. pág. 329, citando a Huaman Po ma de Ayala, Nueva crónica y Buen Gobierno, Paris Institut d'Ethnología, 1936, pág. 61 s.
- (71).- Op. cit., pág. 76.
- (72).- Idem. págs. 117 - 118.
- (72 a) Idem, pág. 54 (Dice Horacio N. Urteaga en nota que "por primera vez se ve y oye esta denominación dada a los ídolos o figuras del Sol y del Pachayachachi. Punchao, el día. Punchao inca el rey del día, el Señor del día).
- (73).- Brundage, "Empire of the Inca" op. cit. pág. 22 - 23.
- (74).- Idem, pág. 160.
- (75).- Pease, "El Dios Creador Andino", op. cit. pag. 43.
- (76).- Tratado de H^a de las Religiones, I. op. cit. pág. 156.

- (77).- Op. cit. caps. XV y XVIII.
- (78).- Cieza, "El Señorío de los Incas", págs. 15 y 16.
- (79).- Betanzós, op. cit. cap. 4º.
- (80).- Pedro Sarmiento de Gamboa, Historia de los Incas (2ª ed. revisada) Emecé Editores S. A. Buenos Aires, 1942, cap. 13, pág. 59.
- (81).- Eliade, Tratado de Hª de las Religiones, op. cit. Lib. I. pág. 156.
- (82).- Valcárcel, op. cit. Etnohistoria, pág. 148.
- (83).- Karter, op. cit. págs. 142 - 159.
- (84).- Betanzos, op. cit. pág. 21.
- (85).- José de la Riva Agüero, "La Historia en el Perú", Lima, 1965.
- (86).- Pachacuti, Lima 1953, 89 ss.
- (87).- Citada por Pease, El Dios Creador Andino, págs. 51 - 52.
- (88).- Pease, "En torno al culto solar incaico". En Humanidades, I Lima 1967, pág. 10 ss.
- (89).- Pease, El Dios Creador Andino, págs. 61 - 62.
- (90).- Idem, pág. 66 - 67.
- (91).- Idem., pág. 67.
- (92).- Citado por Presscott, op. cit. pág. 102, nota nº 3.
- (93).- Valcárcel, "Etnohistoria..." op. cit. pág. 165.
- (94).- A. Metraux, op. cit. pág. 124.
- (95).- Cristóbal de Molina, ... en Crónica de los Molinas, op cit. pág. 25.
- (96).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit., pág. 161.
- (97).- Cristóbal Molina, el Cuzqueño, op. cit., pág. 42.
- (98).- Historia del Perú, cap. V. pág. 57.
- (99).- Historia Natural y moral de las Indias, Lib. V. cap. IV.
- (100). Pablo José de Arriaga, "Extirpación de la Idolatría del Perú" en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, B.A. E.

Tomo 209, Madrid 1938, pág. 203.

- (101).- Relación de los Primeros Agustinos, sobre las idolatrías de los Indios de Huamachucos en Documentos Inéditos del Archivo de Indias (Sevilla), Tomo III, pág. 24.
- (102).- Brundage, "Empire of the Inca" op. cit., pág. 161-162.
- (103).- Kunike, H. "El Jaguar y la Luna en la Mitología de la Altiplanicie Andina", Imca, Rev. de Estudios Antropológicos, Universidad Mayor de San Marcos, Vol. I, nº 3, Julio-Setiembre, 1923, pág. 567.
- (104).- Arriaga, op. cit. cap. II. pág. 201.
- (105).- Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, op. cit., pág. 49.
- (106).- Idem. pág. 50.
- (107).- Idem, pág. 53.
- (108).- El Jesuita Anónimo, op. cit. pág. 169, col 2.
- (109).- Hernando de Santillán, op. cit., pág. 111, pág. 26.
- (110).- Cristóbal de Molina, El Cuzqueño, op. cit. pág. 54.
- (111).- Idem pág. 57.
- (112).- Idem, pág. 61.
- (113).- Eliade, Tratado de Hª de las Religiones, I, op. cit. pág. 192.
- (114).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit., pág. 45.
- (115).- Arriaga, op. cit., cap. II, pág. 201.
- (116).- Brundage "Empire of the Inca", op. cit. 21, 22.
- (117).- Idem, pág. 43.
- (118).- Idem, pág. 44.
- (119).- Hernando de Santillán, Relación del op. cit. pág. III, par. 27.
- (120).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit. pág. 46.
- (121).- Arriaga, op. cit. cap. II, pág. 201.
- (122).- Tratado Hª de las Religiones, Tomo II, op. cit. pág. 18.

- (123).- Idem, pág. 120.
- (124).- Geo Widengren, "Fenomenología de la Religión", Edic. Cristiandad, Madrid, 1976, pág. 117.
- (125).- Ch. W. Mead, op, cit. pág. 78.
- (126).- El Jesuita anónimo, op. cit. pág. 154, col 2.
- (127).- Brundage, "Londs of Curzco", op. cit. pág. 146 - 147.
- (128).- Op. cit. págs. 105 - 113.
- (129).- G. Widengren, op. cit. pág. 331.
- (130).- Betanzos, op. cit. cap. XII.
- (131).- Betanzos, op. cit. cap. XIII.
- (132).- Betanzos, op. ct. cap. XVIII.
- (133).- Sarmiento, op. cit. pág. 119.
- (134).- Idem, pág. 20.
- (135).- Brundage, "Empire of Inca", op, cit. pág. 244.
- (136).- Relación Anónima de la Costumbres Antiguas de las Naturales del Perú, en Crónicas Peruanas de Interés Indógena B.A.E. Madrid, 1968, págs. 160, col. 2
- (137).- H. Favre, op. cit. pág. 69.
- (137).- Brundage "Londs of Cuzco", op. cit. pág. 57 - 58.
- (138).- Brundage, "Lond of Cuzco", op. cit. págs. 42 - 43.
- (139).- Brundage, "Londs of Cuzco", op. cit. págs. 50 - 51.
- (140).- Op. cit., pág. 119 ss.

III.-HIEROFANIAS Y CRATOFANIAS INCAICAS: LAS HUACAS.-

Para adentrarnos en el mundo misterioso de las fuerzas y los espíritus que invadían el ámbito sagrado de los incas - vamos a ceder la pluma a Rafael Karsten, notable indagador de las hierofanías y cratofanías de la religión del Tahuantinsuyo: "He clasificado a los Quechuas y Aymaras de hoy - las dos tribus principales del Imperio Inca-entre los pueblos más religiosos y más supersticiosos del mundo. De hecho, todo europeo que ha vivido entre estos indios o ha viajado en su compañía, sabe por experiencia hasta que punto la creencia en seres invisibles y generalmente malévolos pesa sobre su imaginación religiosa. A lo largo del camino el indio se entrega constantemente a pequeños sacrificios, consistentes ordinariamente en hojas de coca mascada que lanza en las gargantas, en los precipicios, en las corrientes torrenciales, en los pozos, con el fin de conciliarse con los espíritus que supone existen en esos lugares...

Los más importantes de esos lugares sagrados eran llamados huaca por los indios de la época inca. Se han formado diversas opiniones sobre la naturaleza real de esas huacas. Incluso se han intentado explicarlos de manera "pre-animista", viendo en ellos no la morada de seres espirituales, sino lugares de los que emanaría un poder mágico impersonal. Pero cuando se les estudia atentamente se descubre que este culto, como tantos otros entre los indios, estaba basado en creencias animistas, íntimamente asociadas, al menos en ciertos -

casos, con la veneración extremadamente desarrollada de los antepasados que caracteriza a la religión inca" (141).

"Hay en esta tierra tantos idolos como oficios, no quiero decir hombres, porque cada uno adora lo que se le antoja. Empero es ordinario al pescador adorar un tiburón o algún otro pez; al cazador, un león, un oso, o una raposa, y tales animales con otros muchas aves y sabandijas; el labrador adora el agua y la tierra; todos en fin tienen por dioses principalísimos, al Sol y Luna y Tierra (...) Entre sus muchas huacas (así llaman los idolos) había muchas con báculos y mitras de Obispos; más la causa dello aun no se sabe; y los indios cuando vieron obispos con mitras, preguntaban si era guaca de los cristianos" (142).

Según Pérez Palma, "En el concepto mítico de las huacas, no sólo se encuentra el animismo en sus diversos grados, sino también al mito natural y el culto de la vegetación" (143).

Para Hernando de Santillán las huacas hicieron su aparición en tiempos de Topa Inga, lo cual parece indicar que es una hierofanía típicamente incaica.

"La adoración de las huacas, según la relación que parece más cierta, es que es moderna introducción por Topa Inga, y dicen que el origen de adorar las huacas y tenellas por dios, nació de que estando la madre de dicho Topa Inga preñada del, habló en el vientre y dijo que el Hacedor de la tierra estaba en los jungas, en el valle del Irma. Después de

mucho tiempo, siendo ya hombre y señor el dicho Topa Inga... determinó de ir a busca el Hacedor de la tierra al dicho valle de Irma...y allí estuvo muchos días en oración y hizo muchos ayunos y al cabo de cuarenta días le habló el Pachahc ca mahc...Y por esto el inga y los que con él estaban le hicieron grandes sacrificios...la guaca les dijo por quella piedra en que los hablaba...que allí en Irma le edificasen una casa ..." (144)

1.- EL CONCEPTO DE "HUACA"

Según Garcilaso "huaca" significa ídolo, pero, sin embargo, en su deseo de encumbrar a la religión incaica, no acepta que el equivalente verbo al sustantivo huaca puede significar idolatrar. A este respecto, comenta Palma, que "si el sustantivo es huaca, con la terminación ay, común al Khechua, es huacay idolatrar, y con la terminación an, es huacan, idolatra y si a este verbo se agrega la terminación gui, resulta huacanqui, que significa "tu idolatrarás". También significa "cosa sagrada, como árboles, peñas, piedras grandes, o también sepulcros y rincones de las casas" los que eran considerados como "lugares santos, oratorios o santuarios" (145)

Gómara afirma explícitamente que la palabra (huaca) se refiere a la lamentación (huaccay) que era característica de todo el culto peruviano, pero igualmente puede relacionarse con el quichua huac ("aparte") y huaccay (mantener, guardar) el acento puesto sobre la calidad de otro, de inaccesible

bilidad, el sentimiento de distancia. (146).

Para Kartén "la palabra huaca es quechua pero fué adoptada por la lengua aymara. En lo que concierne a su significado, hay pocas dudas de que esté relacionada con el verbo huacay (haucana), que quiere decir "llorar" "gemir". Se puede deducir que el sustantivo huaca significaba simplemente, en su origen, "un lugar donde se gime", no hay por qué extrañarse cuando se considera el papel tan importante que los gemidos rituales juegan en la vida religiosa de los indios, especialmente con ocasión de duelos...Es probable que la palabra huaca fuera atribuida a aquellos lugares o tumbas donde fueron enterrados personajes notables, cuyas almas eran veneradas como cosas sobrenaturales que ejercían una cierta influencia sobre la felicidad de los vivos. Esta hipótesis se encuentra apoyada por un estudio detallado de los lugares sagrados considerados como huacas" (147).

Otro punto de vista de índole filológica sobre el concepto de huaca nos lo ofrece Brundage: "Es probable que la palabra sea una formación nominal de huac, que significa "en otra parte, aparte, otro, distinto, a un lado", con connotaciones siempre de separación, de extraño e incluso de hostilidad. Huac suyu, por ejemplo, es el ejército enemigo, literalmente "el otro grupo". Como nombre, huaca debe significar "lo que es desconocido o está allá". Esta lectura del significado de la palabra está apoyada en el análisis de su significado secundario o derivado, porque huaca significa algo que es adverso o algo que se sale de lo ordinario, como una formación rocosa -

aparecida en circunstancia extraña, una persona fea y grotesca, una patata de forma fantástica tomada del campo, o una grande e insólita ciudad. Puede significar también algo terrorífico... Es uno de los conceptos religiosos básicos del hombre, porque engloba su sentido de inescrutabilidad e intratabilidad del mundo del mas allá. Miedo y temblor reverencial están incluidos en él. Podemos traducirlo como "santo". Para el pueblo que hablaba el quechua, huaca nunca significó, según parece, "poder en general". Siempre se había de encontrar en una concreta presencia específica, que se pensaba como un aparte...

Por esta particularidad, el huaca podía ser trasladado, robado o destruido. Un ayllu, por ejemplo, podía atacar el pueblo de otro ayllu y llevarse su huaca principal". (148)

Se han hecho muchos intentos para descubrir el verdadero significado de la palabra huaca, dice Karsten. No se puede sacar ninguna conclusión definitiva de esas interpretaciones, pues cada una de ellas no expresa sino los puntos de vista subjetivos de observadores europeos respecto al culto indígena.

Brundage en otra de sus obras dice que "Solamente una de nuestras fuentes hispanas se digna darnos un informe del significado de huaca, un concepto básico para cualquier comprensión de la religión peruana, por lo tanto, lo que digamos de ello tiene que ser por fuerza un poco supuesto" (149).

De lo dicho se collige que no es fácil delimitar exactamente el concepto de huaca, y que sólo podemos por ahora aproximarnos a su auténtico significado.

Johann Jacobo von Tschudi, ilustre investigador y auto

riedad en cuestiones de civilización incaica, nos ofrece en su diccionario de la lengua quechua la siguiente definición descriptiva de huaca: "toda representación de la divinidad, la divinidad misma, todo templo o lugar que, en la creencia de los indígenas, está habitado por un espíritu, bueno o malo; - las tumbas y los lugares de sepultura; toda extraordinaria manifestación de belleza o fealdad cuyo origen debe buscarse fuera de los hechos naturales -por ejemplo- una mujer que ha dado a luz dos o más niños, un huevo con dos yemas, niños que poseen más dedos de lo normal, cuyos miembros estén deformados, que porte un labio leporino, etc... las grandes fuentes que surgen entre rocas; las pequeñas piedras de colores variados que se encuentran en los riachuelos o en las playas; las cimas escarpadas y las altas montañas; las cordilleras peruanas". (150).

B) NATURALEZA DE LAS HUACAS.-

Las mismas dificultades habidas para aproximarnos con precisión al concepto de huaca, surgen, acentuadas, a la hora de querer penetrar en la naturaleza íntima de las mismas, porque en definitiva, la entraña significativa de un concepto, - la definición de una realidad no es otra cosa que el desvelamiento de su esencia, el conocimiento de su naturaleza. De ahí, por tanto, que en la medida en que tengamos acceso a la naturaleza de la huaca, estaremos capacitados para conceptualizarla de la manera más auténtica.

Según Pérez Palma, el concepto de husca, sociológicamente hablando, es equivalente al de fetiche, representa un objeto individual, una fuerza demoníaca. La husca es también un objeto individual que representa a un demonio protector. La individualidad de la husca reside en que, como el fetiche, las virtudes no pueden ser traspasadas a otro objeto y que el carácter demoníaco de la fuerza no se debe a ninguna cualidad exterior de la cosa, sino a una virtud debida al espíritu que contiene. Para Cornejo, dice Palma, el nombre de fetiche proviene "del feitiço portugués derivado del latín factilius" y consiste en la adoración de los objetos artificialmente arreglados. La husca, en este aspecto, difiere del fetiche ya que no siempre es un objeto artificial. La husca lejos de ser un equivalente exacto del fetiche, le supera y abarca desde el ídolo de palo hasta las inaccesibles cordilleras y los ríos más caudalosos. Por esto, llamaremos huacas a todos los ídolos de existencia individual, y huillcas a todo lo que es existencia impersonal (151).

El jesuita anónimo dice que "Dos maneras tenían de templos, unos naturales y otros artificiales. Los naturales eran cielos, elementos, mar, tierras, montes, quebradas, ríos caudalosos... todas las cuales cosas fueron por ellos reverenciadas, no por entender que allí había alguna divinidad o virtud del cielo, o que fuese cosa viva, sino porque creían que el gran dios Ille Tecce había criado y puesto allí aquella tal cosa y señalándola con cosa particular y singular... para

que sirviese de lugar sagrado y como santuario donde él y los -
otros dioses fuesen adorados....

Y estos lugares naturales se llamaron en su lengua de-
llos diferentemente; como las cumbres apachitas, las cuevas --
huacas, los montes, orcos... y los modernos añadieron que los -
dioses menores, cuando enviados del gran Dios venían a la tie--
rra, reposaban en los tales lugares y los dejaban como consagra-
dos" (152).

Para el autor de la Relación Anónima parece que la -
"sacralidad" de la huaca le viene sólo y exclusivamente de ser
obra divina, de haber sido creada por el gran dios. Cristóbal -
de Molina, el Almagrista, sostiene una opinión semejante cuando
dice que "La orden por donde fundaban sus huacas, que ellos lla-
maban a las idolatrías, era porque decían que todas criaba el -
sol, y que les daba madre por madre; que mochaban a la tierra -
porque decían que tenía madre y teníanle hecho su bulto y sus -
adoratorios; y al fuego decían que también tenía madre, y al -
maíz y a las otras sementeras y a las ovejas y ganados decían -
que tenían madre... y al oro asimismo decían que era lágrimas
que el sol lloraba y así cuando hallaban algún grano grande de
oro...poníanlo en su adoratorio y decían que estando allí aque-
lla huaca o lágrima del sol, todo el oro de la tierra se venía
junto a él... (153)

Una huaca era a la vez una localización de poder y el -
mismo poder residente en un objeto, una montaña, una tumba, una
momia ancestral, una ciudad ceremonial, un santuario sagrado,..
El poder que capacitaba a los hábiles artesanos a producir cu--

riosas piezas de orfebrería o tapicería fina, de rica tintorería u otros por el estilo era también huaca. (154)

Otra característica de las huacas que podemos destacar es su contagiosidad sacral, ya que en los lugares en que se paraban con sus huacas se convertían en santos: "Y no sólo reverencian las huacas, pero aún los lugares donde dicen que descansaron o estuvieron las huacas, que llaman Zamana, y otros lugares de donde ellos las invocaban que llaman cayan, también los reverencian". (155)

El autor de la Relación Anónima señala otra cualidad de las huacas: su carácter reproductor "Y de aquellas huacas fueron multiplicando muchas más, porque el demonio por ellas los hablaba, les hacía creer que en tanta multiplicación, que ya casi cada cosa tienen su huaca" (156).

Casi todas las huacas, afirma Brundage, poseían el poder de hablar, es decir, eran oraculares. Esta característica identifica al huaca además como una personalidad. Eran los vilcos o ídolos modelados, que eran escuchados absolutamente, porque el habla parecía más natural a las huacas hechos por la mano del hombre... (157).

Resumiendo lo dicho en torno a la naturaleza de la huaca podemos decir que las huacas fueron antes que nada lugares u objetos inanimados concebidos bajo formas más o menos humanas. En los testimonios aducidos la huaca se nos presenta con caracteres muy disímiles: significa "lugar donde se gime" en cuyo caso estaría relacionado con las tumbas de personas veneradas; "lo que es desconocido o está allá" lo cual nos evoca el misterio, lo extraordinario, lo tremendo y fascinante; tam-

bién significa poder, pero no poder, en general, sino concreto y específico; participa del fetichismo y del animismo, pero los supera; su sacralidad, su misterio, su poder le viene de su origen divino, de ser creados por Dios; su poder sagrado es contagioso; tienen capacidad oracular y se muestran como personas...

Cerramos nuestra breve reflexión sobre las huacas con palabras de Brundage: "...casi todos los pueblos han creído en una "Fuerza" una cualidad impersonal concentrada en diversos centros del mundo real y del supramundano, asequible a los dioses y a los hombres en proporciones variables, pero peculiarmente peligrosa para estos últimos. Aproximadamente es el Kuranita de los Arunta australianos, el mana de Polinesia, el brahman védico, el numen romano, la santidad cristiana, la suerte del jugador moderno, aunque no hace falta decir que existen múltiples diferencias en los aspectos especiales y las aplicaciones de todos estos. Parece que el huaca peruano pertenece a este rico, variado e impresionante familia de concepto (158).

C) CLASIFICACION DE LAS HUACAS.-

Dentro de la denominación general de huaca, Pérez Palma, hace una distinción entre huacas y huillicas. Entiende por huaca todos los ídolos de existencia individual, ya sean artificiales o naturales y por huillica: todo lo que es de existencia impersonal, como cerros, ríos, pampas, nevados, etc. que

considera como lugares sagrados. Palma fundamenta su distinción diciendo que del nombre de huaca no ha quedado ni vestigio para la posteridad, sino como nombre de algunos objetos artificiales, en cambio, el de huillica subsiste en muchos nombres de cerros y lugares como Huanca-huillica (Huancavéllica), Huari-huillica, Cco-ri-huillica, Rasu-huillica, Huillica-pampa y otros muchos. (159).

En realidad podemos separar artificialmente los huacas, dice Brundage, en dos clases: aquellos que como los vilcas existían antes que nada para comunicar con los hombres, y los que - como los apachitas, no lo hacían. Los primeros se revelaban a través de sacerdotes o chamanes, mientras que los segundos afectaban a los hombres muda y directamente (160).

Cobo afirma que la huillica y la huaca significan en común no sólo cualquier dios o ídolo, sino también todo lugar de adoración, como templos, sepulturas y cualesquiera obra de las que veneraban y en que ofrecían sacrificios. Pero el más usado era particularmente el nombre de huaca. (161)

También anota Palma que dentro de la universalidad del concepto de huaca hay que incluir a las Cconopas que pueden considerarse como unos verdaderos fetichas.

Eludimos todo intento de realizar una clasificación minuciosa y pormenorizada del misterioso universo de huacas, huillicas y conopas que pueblan el espacio sacro de los incas. Nuestro empeño se va a limitar a ofrecer una clasificación amplia tomando como criterio de agrupación sólo y exclusivamente el reino - de la naturaleza al que pertenecen, concebido este de una manera amplia: animal, vegetal, mineral. Añadiremos un apartado pa-

ra las otras Huacas (de difícil clasificación) y otro para las Conopas.

a) Huacas humanas y animales.-

Entre las huacas humanas y animales tenemos que mencionar a "los cuerpos chuchus" y a los "cuerpos chacpas".

Veamos la explicación que de unos y otros nos da el P.-Arriaga:

"Los cuerpos chuchus, y por otro nombre curi, que es - cuando nacen dos de un vientre, si mueren chiquitos los meten - en unas ollas y los guardan dentro de casa como una cosa sagrada; dicen que el uno es hijo del rayo...

De la misma manera guardan los cuerpos chacpas si mueren pequeños, que son los que nacen de pies, en lo cual también tienen grandes abusiones, y si viven añaden al sobrenombre el - de chacpas, y a los hijos de éstos llaman al varón masco, y a - la mujer chachi" (162).

Y esta adoración a los Chacpas y a los Chuchus se extendía hasta los animales y cuando ocurrían estos movimientos, -- eran tenidos los chacpas y los chucu-animales, como huacas de - los animales a cuya especie pertenecían (163).

Las huacas más importantes, sin duda alguna, entre las humanas y animales eran los Malquis.

"Después de éstas huacas de piedra la mayor veneración y adoración es la de sus malquis, que en los llanos llaman mu--naos, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores

genitales, que ellos dicen que son hijos de las huacas, los cuá les tienen en los campos en lugares muy apartados, en los machas, que son sus sepulturas antiguas y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas o de plumas de diversos colores o de cumbi" (164).

Otras huacas que no son propiamente ni humana ni anima-
les, pero que podemos asociar a las humanas por la directa rela
ción que tienen con el hombre son las cunas.

"Las cunas de los pueblos de que se hace mención arriba
eran verdaderamente huacas. Estas son al modo de una barbacoa o
zarzo pequeño, hecha en dos palos muy labrados, y en la cabeza
de ellos sus rostros, a quien ponían nombre de huacas. Tienen -
particulares oficiales para ellas, y cuando se ha de hacer se -
junta la parentela con el oficial, teniendo prevenida la chicha
para este día; ayunan todos a sal y agüa, pero desquitanse del
ayuno con beber. El maestro de la obra a cada palito que pone le
asperga con chicha, y va hablando con la cuna, nombrando el -
apellido de huaca que le dió, diciendo que guarde al niño que -
allí durmiere y que cuando su madre saliere de casa que no llo-
re ni nadie le haga mal..." (164/a)

b) Huacas Vegetales.-

Entre las huacas vegetales mencionaremos especialmente
las relacionadas con el maíz, la coca y la papa.

Las huacas zara-mamas o sea la "madre del maíz" eran,-
sin duda las más importantes.

"Donde se cultivaba el maíz, cada familia tenía su Sara mana que representaba a la esencia espiritual del maíz, a la que se ofrecían oraciones. Vasos ornamentados con espigas de cereales los encontramos en todas las colecciones peruvianas, y es natural suponer que en su mayor parte son ídolos caseros" (164.b)

"Zaramamas son de tres maneras y son las que se cuentan entre las cosas halladas en los pueblos. La primera es una como muñeca hecha de cañas de maíz, vestida como mujer con su ánaco y lliclla, y sus topes de plata, y entienden que como madre tiene virtud de engendrar, y parir muchos maíz. A este modo tienen también cocumanas para aumento de la coca. Otras son de piedras labradas, como choclos o mazorcas de maíz, con sus granos relevados...Otras son algunas cañas fértiles de maíz, que con la fertilidad de la tierra dieron muchas mazorcas y grandes, o cuando salen dos mazorcas juntas y éstas son las principales zaramamas, y así las reverencian como a madres del maíz; a estas llaman también huantayzara o ayrihuayzara...

Con la misma superstición guardan las mazorcas del maíz que salen muy pintadas, que llaman micsazara o matayzara.. que son otras mazorcas en que van subiendo los granos no derechos, sino haciendo caracol. Estas micsazara o piruazara ponen supersticiosamente en los montones de maíz, y en las piruas (que son donde guardan el maíz) para que se las guarde..."

"La misma superstición tiene con las que llaman axomamas, que son cuando salen algunas papas juntas y las guardan para tener buena cosecha de papas". (165)

c) Huacas Minerales.-

Entre las huacas minerales, sin duda, las más importantes y numerosas de todas, destacan de una manera especial las huacas liticas o de piedra. El que la piedra tenga un significado religioso prevalente en el mundo sagrado de los incas no se explica solamente por la contextura lítica y orográfica del espacio vital que ocupan los habitantes del Tahuantinsuyo, sino que además hay que explicarlo por la naturaleza hierofánica y cratofánica de la piedra misma.

"La dureza, la rudeza, la permanencia de la materia, - dice Mircea Eliade, constituye para la conciencia religiosa - del primitivo una hierofanía... La roca le revela algo que - trasciende de la precaria condición humana: un modo de ser - absoluto. Ni su resistencia ni su inercia, ni sus proporciones, ni su extraño contorno son humanos: son índice de una presencia que deslumbra, que aterra, que atrae, que amenaza...

Una roca, una piedra, son objeto de devoción y de respeto porque representan o imitan "algo", porque proceden de -- otro lugar". Su valor sagrado se debe exclusivamente a "ese -- algo" o a "ese otro lugar", nunca a su existencia misma". -- (166)

"...y algunas piedras muy grandes también adoran y -- mochan y les llaman con nombres particulares y tienen sobre -- ellos mil fábulas de conversiones y metamorfosis y que fueron antes hombres que se convirtieron en aquellas piedras". (167)

Entre las huacas de piedra ocupa un lugar preeminente

la de Huanacauri en la ciudad del Cuzco. De ella, dice Cobo, - que era de los más principales adoratorios de todo el reino, - el más antiguo que tenían los incas después de la ventana de - Pacaritampu, y donde más sacrificios se hicieron. Esta es un - cerro que dista del Cuzco como dos leguas y medias; por este - camino en que vamos de Collasuyo, en la cual dicen que uno de los hermanos del primer inca se volvió piedra... Llevaban este idolo a la guerra, muy de ordinario, y particularmente cuando iba el rey en persona... Porque tenían entendido los incas, que había sido gran parte de sus victorias. Poníanlo para la fiesta del Raymy, ricamente vestido, y adornado con muchas plumas; encima del dicho cerro de Huanacauri" (168)

Sarmiento de Gamboa relata con minuciosidad la tradición que cuenta como Ayar Uchu se transformó en piedra, se metamorfoseó en la huaca Huanacauri. (169)

Otra huaca también importante en el Cuzco es la Sahuasiray. Tanto a esta como a la de Huanacauri se le tributaban - grandes ceremonias y cultos religiosos en las fiestas del -- Capac-Raymi (fiesta del sol); del Capac-Hucha (de purificación de los pecados del Inca); del Citu-Raymi (para comenzar la -- siembra); del Oncoy-Mitta (para expulsión de las enfermedades) y del Intu (en caso de muerte del Inca, sucesión en el trono, - etc...).

La huaca de Sahuasiray y Pitu-Siray tienen también la Tradición de ser la conversión en piedra de otros dos hermanos.

En Jauja hay también otra huaca notable llamada Huri--Huillca.

Son muchas más las huacas de cierta resonancia social

que podíamos citar, pero no es necesario para nuestro cometido. Nos resta sólo añadir en cuanto a las huacas líticas algunas modalidades de huacas no tan principales, pero si muy veneradas también en el pueblo.

Según Arriaga adoran... "también a las casas de los - Huaris, que son los primeros pobladores de aquella tierra, -- que ellos dicen fueron gigantes, y es cierto que en algunas - partes lo fueron, y se hallan huesos de disforme e increíble grandeza, que quien no los ve ni los toca con las manos, no - lo creerá...

Otras huacas hay móviles...De ordinario son de piedra, y las más veces sin figura ninguna; otras tienen diversas figuras de hombres o mujeres, y a algunas de estas huacas dicen que son hijos o mujeres de otras huacas..." (170)

"Y no sólo reverencian las huacas, pero aún los lugares donde dicen que descansaron o estuvieron las huacas, que llaman Zamana" (171)

"...se ha sabido de cierto que los indios de Huaylas, con estar tan lejos, mochaban en la puente de Lima, porque -- habían hechado en el río algunas de las huacas que les había quitado" (172).

Arriaga menciona otras dos clases de huacas de piedra, que son protectores de la agricultura: los chichi y las campa.

"Chichic o huanca llaman una piedra larga que suelen poner empinada en sus chacaras, y las llaman también chicrayos, que es el señor de la chacara, porque piensan que aque--

lla chacara fue de aquella huaca, y que tiene a su cargo su aumento, y como a tal la reverencian, y especialmente en tiempos de la sementera, le ofrecen sus sacrificios...

Compa o larca villana llaman otras piedras a este mismo modo que tienen en las acequias, a las cuales hacen la misma reverencia antes de sembrar y después de pasadas las aguas, porque las acequias no se las quiebren y les falte agua" (173)

La última especie de huaca de piedra, muy populares y que citan muchos cronistas son las Apachitas o Apachetas.

"Cosa muy usada era antiguamente, y ahora no lo es menos, cuando suben algunas cuestas o cerros o se cansa en el camino, llegando a alguna piedra grande que tienen ya señalada -- para este efecto, escupir sobre ella (y por eso llaman a esta piedra y a esta ceremonia Tocanca) coca o maiz mascada; otras veces dejan allí las ujutas o calzado viejo... o ponen otras -- piedras pequeñas encima, y con esto dicen que se les quita el cansancio. A estos montoncillos de piedra suelen llamar, corrompiendo el vocablo Apachitas, y dicen algunos que los adoraban, y no son sino las piedras que han ido amontonando con esta superstición, ofreciéndoles a quien les quita el cansancio y les ayuda a llevar la carga, que eso es Apacheta, como lo -- notó en los Anales del Pirú... Garcilaso Inga, natural del -- Cuzco" (174).

"Y en este tiempo, dicen que un yndio encantador se -- entrometió por uno de los oficiales de guerra, el qual los -- abia dicho que los llamasen apachitas, y los puso un rito que cada pasajero pasase con piedras grandes para dejar para el --

dicho efecto nessesario ya declarado...

Y muchas veces que aconteció que los apachitas o se--
rros y dentro dellas los respondían "nora buena", con esto --
fueron creydos por aquella pobre gente de los tiempos pasados"
(175).

"...y cada vez que pasan (los indios) algun puerto de
nieve o frio que encumbra, tienen allí por huacas y adoración
y señal que la hay, un gran monton de piedras... y ofrecen -
allí de lo que llevan; y algunos dejan algunos pedazos de pla
ta, y otros se tiran de las cejas y pestañas algunos caballe
ros y los ofrecen en gran reverencia..." (176)

Citemos, por último, alguna huaca mineral, no lítica:
"... y el oro asimismo decían que eran lágrimas quel sol llo
raba, y así quando hallaban algún grano grande de oro en las
minas sacrificabanle y hechianlo de sangre y poniéndolo en su
adoratorio y decían que estando allí aquella huaca o lágrima
de sol, todo el oro de la tierra se venia a juntar con él...
(177).

d) Otras Huacas.--

Hablaremos en este apartado, como previamente adverti
mos, de una serie de huacas que no se ajustan al esquema cla
sificatorio del que hemos partido.

"Había una categoría de objetos en los que la cuali--
dad de ser huaca era especialmente discreta, a saber: las con
figuraciones estelares y atmosféricas. Eran estas las estre--
llas, la tormenta, la luna, el sol y el arco iris" (178)

Citemos, en primer lugar, a las Pacarinas. La pacarina era el lugar del que el antepasado había salido al mundo. Dice Arriaga que "A las Pacarinas; que es de donde ellos dicen que descienden, reverencian también". (179)

Veamos la descripción que Juan de Santa Cruz Pachacuti nos ofrece de las Pacarinas: "...los mando (Mancocapac) que cada provincia y cada pueblo se escogiesen o heziesen de donde descendieron, o de donde venieron...y lo escogieron por su pacarisca o pacarinusca, unos a las lagunas, otros a manantiya--les, otros a las peñas binas y otros a los serros y quebradas; de modo que cada provincia tomaron y escogieron para sus pacariscas" (180)

Tienen también como huacas a los elementos más destacados de la naturaleza: "A los Puqios, que son los manantiales y fuentes, hemos hallado que adoran de la misma manera, especialmente donde tienen falta de agua... A los rios, cuando han de pasallos... A cerros altos y montes... y (A) las sierras nevadas, que llaman Razu, o por síncopa Rao o Ritti, que todo quiere decir nieve..." (181)

Brundage menciona otras clases de huacas comunes en el mundo de los incas. Los Purun huacas eran esas presencias amenazadoras que andaban por los lugares asolados, caminos remotos, en los lejanos cauces de carreteras y lugares despoblados. (...)

El apachita era un tipo de purun huaca. Los viajeros -- por el sallica (la tierra alta) procuraban mantener el mínimo de conversación no fueran a ofender a los vientos en esos sal-

vajes paisajes. En los pasos altos...cuando la tormenta amenaza.... o cuando la caída de la noche atenta contra uno... en esas ocasiones el viajero habla directamente al apachic, "el que le da a uno la fuerza para seguir" (...) Se le podía - ofrece cualquier cosa... (...)

La variación más significativa de apachita, prosigue Brundage era el usno. El usno que servía como tribunal del - Inca en el centro de la gran plaza. Era esencialmente un lugar de epifanía divina y, por tanto, un lugar de sacrificios (...)", (182)

Por último, otro tipo de husca era el simulacrum. El husca que creó, clasificó y sostuvo toda clase de seres. Generalmente, pero no siempre, esta presencia encontraba su - hogar en una estrella o constelación en el cielo nocturno. - (183) .

e) Canopas.-

Según Pérez Palma, La Cconopa es un verdadero feti-- che, pues ordinariamente es un muñeco de palo o piedra. Palma presenta dos interpretaciones etimológicas distintas de - la palabra cconopa. La primera es una degradación del voca-- blo Cconipacc (Cconi, calor y la partícula paco "el que", - significa, por tanto, "el que caliente". La otra parecese - también alternación de Hhuñupacc, "el que reúne o junta". - Ambas interpretaciones no se oponen al sentido mítico de la palabra Cconopa que representa al demonio protector del ho--

gar. (184)

"Las conopas, que en el Cuzco y por allá arriba llaman chancas, son propiamente sus dioses lares y penates, y así las llamen también Huscicamayoc, el mayordomo o dueño de la casa; - estas son de diversas materias y figuras, aunque de ordinario - son algunas piedras particulares y pequeñas que tengan algo de notable, o en la color o en figura" (185)

Tres características atribuye Palma a la Conopa: primero, un poder que reside en el espíritu; segundo capacidad de -- ese don de poder para producir efectos según los deseos del poseedor; tercero, ceremonias dedicadas al fetiche para que ejercite sus virtudes en beneficio del dueño y en contra de los enemigos de éste. De esta caracterización de la Conopa se colige claramente su parentesco con el animismo.

Las Conopas eran múltiples y variadas. Había conopas para las personas y las partes de su cuerpo, para los animales, - para los vegetales, e incluso para las cosas.

La conopa o demonio protector de los animales, por ejemplo, eran algunas piedras bezares manchadas con la sangre de - los sacrificios.

"Por conopas suelen tener algunas piedras bezares que - los indios llamen Quicu, y... se han hallado algunas manchadas con sangre de los sacrificios" (186).

"Había otras conopas que eran personificación de alguna parte del cuerpo, como, por ejemplo, la llamada Chanca que tenía figura humana. La palabra chanca designa en quechua el óngu lo donde estén ubicados los órganos sexuales. Era el idolo pro-

tector del sexo.

"En un pueblo de la provincia de Conchucos... se halló -- una muchacha de hasta catorce años, de rara hermosura, y que -- por ellas habían sus padres y caciques dedicándola a una huaca llamada Chanca, de figura de persona, y de piedra, con quien la cesaron y celebraron sus bodas todos los del pueblo, asistiendo en un cerro tres días con grandes borracheras" (187)

Hay también conopas más particulares, unas para el maíz, que llamen zerep conopa; otras para las papas, perrep conopa; -- otras para el aumento del ganado, que llamen caullama, que algunas veces son de figura de carnero" (188)

"Las conopas son hereditarias. "... lo ordinario es que las conopas se hereden siempre de padres a hijos, y es cosa -- cierta y averiguada... que entre los hermanos el mayor tiene -- siempre la conopa de sus padres, y él ha de dar cuenta de ella y con él se descargen los hermanos...." (189)

Arriaga aclara, además, que huacas y conopas se distinguen, aunque unas y otras sean objeto de la misma adoración. "A todas las conopas, de cualquier manera que sean, se les da la -- misma adoración que a las huacas; sólo que la de éstas es pública y común de toda la provincia, de todo el pueblo o de todo el ayllu, según es la huaca, y la de las conopas es secreta y particular de los de cada casa" (190)

Nuestro itinerario por el espacio sagrado de los Incas nos ha permitido observar la "fauna" y la "flora" hierofánicas -- de sus huacas y conopas. Huacas y Conopas son, sin duda alguna, claves imprescindibles, para tener acceso al misterioso, mágico

y exótico mundo de la sacralidad incaica.

4.- MINISTROS DE LA RELIGION INCAICA.-

Bajo esta denominación general vamos a tratar de todas aquellas personas que, en la religión de los Incas, ejercían una función religiosa, ritual, mágica, adivinatoria e incluso terapéutica. En la lectura de las crónicas hemos podido constatar que todas estas funciones se imbricaban mutuamente y que una sola persona ejercía, con frecuencia más de una función. "Muchas veces se confundían estos oficios... usándolos todos juntos unas mismas personas, y otras andaban atendiendo cada uno al suyo; si bien lo más común era lo primero, que los sacerdotes eran juntamente confesores, médicos y hechiceros" (191)

Los "ministros de la idolatría" como le llaman el P.-Arriaga (192) eran los necesarios intermediarios entre los creyentes, la divinidad y las huacas. "La gente común no iba personalmente al sol ni a la huaca, porque tenían gran temor, sino cuando se les ofrecía alguna necesidad, iban a un hechicero, que había muchos y hablaban con las huacas y eran como sacerdotes; y a estos daban las cosas que llevaban para hacer sacrificios; y dicen que a estos hablaban las huacas y daban respuesta de lo que había de acontecer sobre lo que les preguntaban"... (193)

"Su número era excesivo, porque no había adoratorio grande o pequeño, ora fuese arroyo, ora fuente, cerro o cual-

quier lugar de veneración, que no tuviese señalado sus ministros y guardas..." (194)

Dentro del gremio de los "ministros de la idolatría" había una auténtica especialización y variedad de funciones. Esta diversidad de funciones "religiosas" de los ministros de la religión incaica viene expresada en las crónicas por diferentes denominaciones que aluden normalmente al quehacer específico que realizan cada una de estas especies de ministros.

Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, reseña los diferentes oficios y nombres de los hechiceros (adivinos): "... tenían hechiceros de muchas maneras las provincias, los oficios y nombres de los cuales eran diferentes los unos de los otros".

Enumeremos, a continuación, los nombres y oficios de los hechiceros, según el Cuzqueño, resumiendo las funciones que atribuye a cada uno:

- Calparicuqui: sacrifican animales y adivinan soplando en los bofes.

- Viro piricos: quemaban cebo de carneros y coca y veían lo que había de suceder.

- Achicoc: echaban suerte con granos de maíz y estiércol de carneros.

- Camascos: curanderos con yerbas y adivinos.

- Yacarcos: naturales de Huero, adivinos mediante el fuego y unos cañones de cobre.

- Hechiceros: tenían a cargo las huacas a través de las cuales daban respuesta y desempeñaban también el oficio de confesores. (195)

El P. Pablo José de Arriaga en el capítulo que dedica a los "ministros de la idolatría" enumera una amplia gama de ministros con especificación de sus funciones. La nomenclatura utilizada por el P. Arriaga no coincide, en absoluto, con la empleada por el P. Cristóbal de Molina, el Cuzqueño.

"Estos que comunmente llamamos hechiceros..., con nombre general se llaman Umu y Laicca, y en algunas partes Chacha, y Auqui, o Auquilla, que quiere decir padre o viejo, pero como tienen diversos oficios y ministerios así también -- tienen diversos nombres particulares". (196)

Veamos, en síntesis, los nombres y oficios de cada una de las especies de ministros, según el P. Arriaga:

Huacavillac: el que guarda y habla con la huaca, hace las ofrendas y los sacrificios y enseña la idolatría.

Melquipillac: el que habla con los melquis (muertos); tiene el mismo oficio respecto a los melquis que los huacavillac con las huacas. Libiaspavillac: el que habla con el rayo y Punchapavillac: el que habla con el sol. Cada uno de estos tiene un ministro menor llamado Yenespac (el que ayuda).

Mecse o Viha: Los que curan con mil embustes y supersticiones.

Aucachic: que en el Cuzco llaman Ichurfa, es el confesor.

Azuac o Accaz: el que hace la chicha para las fiestas y ofrendas de las huacas.

Socayac: es el sortilego y adivino por maíces.

Rapisc: es también adivino por los molledos de los brazos.

Pacherique, o Pacohscatic, o Pachschuo: es otro adivino por los pies de unas arañas que llaman paccha.

Moscoc: es adivino por sueños.

Herericus, o Cuyricuc: es el que adivina por medio de los cuyes.

Todos estos oficios y ministerios son comunes a hombres y mujeres, aun el confesar, que también hay mujeres grandes - confesores: Pero lo más común es los oficios principales ejecutivos hombres (...) (197).

Además de los ministros citados, añade el P. Arriaga, - otras dos clases: Los Parienes que se eligen cada año para la guarda de las checeras y los Cauchos o Runapmicus que son "un género de brujos, que han muerto mucha gente, especialmente muchachos". (198).

Según el Jesuita Anónimo: "Tres diferencias había en la gran Pirua de ministros de los ídolos y templos y sacrificios.

La primera, de los que... eran maestros de las ceremonias y ritos que habrían de usar..." (199)

A esta primera diferencia pertenecía el gran "Vilshoma", el pontífice máximo. El autor Anónimo describe, a continuación, la forma de vida, ocupaciones y obligaciones del Pontífice, sin duda alguna, un tanto hiperbólicamente. La imagen idealizada del Vilshoma que nos presenta este autor contrasta con la descripción realista que a cerca de el mismo nos ofrece Cieza: - "Y habiendo comido y muchas veces bebido, estando, así el rey

como el grand sacerdote, como todos los demás, bien alegres y calientes dello, siendo poco más de medio día se ponían en orden y comenzaban hombres a cantar..." (200) "El sacerdote mayor tenía aquella dignidad por su vida y era casado y era tan estimado que competía en razones con el Inca... El Inca y él jugaban muchas veces a sus juegos... y no debían tal dignidad a hombres bajos ni oscuros, aunque tuviesen muchos merecimientos". (201)

El anónimo después de subrayar las altas virtudes del gran Vilashoma habla de los otros ministros pertenecientes a este primer rango. Después del Vilashoma, según él, venían los Villcas, que eran como prebendados en los pueblos y provincias en número de diez, y después de los Villcas había vicarios, visitadores y yanavillcas.

"Todos los ministros y sacerdotes de esta primera diferencia, así mayores como menores, no eran casados ni se podían casar según sus leyes..." (202) En este punto hay una discrepancia total entre el Jesuita Anónimo y Pedro Cieza de León.

"La segunda diferencia de ministros eran los que servían de adivinar los casos venideros, o los presentes pero muy remotas del lugar donde estaban, que comúnmente se llamaban huatuc, esto es, adivinos. (...) Las divinaciones que hacían era, o por el vuelo de las aves, o por las intestinas de los sacrificios, o por la suerte que echaban, o por la contemplación de las estrellas y de sus constelaciones, o por las respuestas que daban los oráculos; (...)

De entre estos ministros se elegían los que habían de - ser ichuris, esto es, confesores" (203)

En este apartado, el Anónimo, hace referencia a un Hustun Villos que no está muy claro de quien se trata ni de como se inserta en la jerarquía. A veces parece ser otro título del Viracocha. Son funciones del Hustun Villos: presidir la comisión de ensutas, que examina a los confesores, dictar mandamientos, absolver de algunos pecados reservados.

La tercera diferencia de ministros era de los que llamamos humu, hechicero, nacac, carniceros o desolladores de animales para el sacrificio. Estos eran como siervos y ministros de los de la primera y segunda diferencia. (204)

Como acabamos de ver, el autor Anónimo nos ofrece ya - una clasificación reductora de esa variopinta familia de "ministros de idolatrías" de la religión incaica. Esto supone indudablemente un peso importante.

Para no multiplicar, sin necesidad, los datos reiterados que con variantes accidentales nos ofrece las Crónicas, vamos a ofrecer una clasificación resumida de los ministros y -- personas consagradas del Incanato, siguiendo fundamentalmente al P. Cobo. El P. Bernabé Cobo es deudor, en gran parte, del licenciado Polo de Ondegardo, autoridad, como ya dijimos, en temas de religión incaica.

A.- SACERDOTES.-

Cada divinidad inca tenía su corte sacerdotal. El me--

tropolita de todas estas iglesias era siempre el sumo sacerdote del servicio de Inti, y vivía en Coricancha. Era el Villacumu (hechicero anunciante), y su cargo era levítico en una -- de las familias incas. (205)

Según Cobo "Debajo del nombre de sacerdotes se han de entender todos los hombres que estaban dedicados al culto de -- sus falsos dioses y entendían en ofrecerles sacrificios y hacer cuantas supersticiones entre ellos se usaban; y como estas eran muchas, así también lo eran las suertes que habían de sacerdotes". (206)

Existía entre ellos una jerarquía. "Había entre ellos su orden y grados de ministros mayores y menores;... Los sacerdotes eran del ayllu y familia de Tarpuntay, y por eso los -- llamaban Tarpuntses, y no podían serlo de otro linaje; y el -- sacerdote supremo dellos,... era el que presidía en el templo del sol, que estaba en la ciudad del Cuzco, el cual era la dignidad suprema entre ellos y el superior y prelado de los demás sacerdotes, así del sol como de los otros dioses. Llamábase -- Villacumu... el cual los españoles corrompiendo el vocablo, nombraban Vilacuma". (207)

En cuanto al acceso al ministerio sacerdotal había varios procedimientos: "... instituíanse unos por elección y -- nombramiento del Inca, o sus gobernadores, otros por sucesión de ciertos ayllus y linajes,...y otros por ofrecimiento de -- sus padres, caciques o mayores; y esto, no acaso, sino por varios sucesos y ocasiones. Más adelante, explica el P. Cobo, --

de una manera concreta, las circunstancias que motivan el destino de determinadas personas al sacerdocio. "Los diputados para este oficio se elegían de esta manera: si nacía en el campo algún varón en tiempo de tempestad y truenos, tenían cuenta con él, y después que era ya viejo, le mandaban que entendiese en esto... tenían creído que el sacrificio hecho por un no éste era más acepto a sus huescas que de otro ninguno. - Item, los que nacían de mujeres que afirmaban haber concebido y parido del Trueno, y los que nacían dos o tres juntos de un vientre, y finalmente, aquellos en quienes la naturaleza ponía más de lo común... todos estos eran consagrados por sacerdotes cuando viejos..." (208)

B.- SORTILEGOS.-

Los sortilegos eran los que adivinaban por suertes, pero no tenían ningún pacto ni comunicación con el demonio. - En este punto Bernabé Cobo sigue, de una manera especial, a Polo de Ondegardo.

"El oficio de sortilegos tuvieron estos indios no sólo por lícito y permitido, más también por útil y necesario.. Ejercitábanlo así hombres como mujeres, aunque más comunmente hombres... Todos cuantos entendían en esto eran gente inútil, pobre y de baja suerte, como los demás hechiceros, a los cuales elegía el cacique de cada pueblo, después que les faltaban las fuerzas para trabajar... (...)

Usaban este oficio con diferente género de instrumen-

- 111 -

tos y artificios, y la más común era con maíz, con frisoles y con unas pedrezuelas negras y de otros colores diferentes... (...). Lo segundo, usaban para estas suertes de unas arañas - grandes que tenían en ollas muy bien tapadas... (...)

Lo tercero, tenían otra manera de suerte y averiguación de lo porvenir; y era mescando coca y echando su zumo - con la seliva en la palma de la mano...

Lo cuarto, solían meter aves, carneros o corderos, y soplando por cierta vena de los bofes, decían que hallaban en ellos señales por donde adivinaban lo que había de suceder. (209).

"Ninguna hechicería ni suerte de agüero hacían, dice Polo, que no fuere precediendo sacrificio grande o pequeño, - según la necesidad de la persona, ó causa porque se hacía". - (210)

C).- HECHICEROS MEDICOS.-

"Llamábanse estos médicos Camasca o Soncoyoc: los cuales, preguntados quien les dió o enseñó el oficio que usaban, los más deban por principal causa y respuesta haberlo soñado, diciendo que estando durmiendo se les apareció alguna persona, que, doliéndose de su necesidad, les dijo que les daba facultad para curar de aquellas enfermedades que curaban"... (211)

Según Polo de Ondegardo, "Destos hechiceros, assí como hay mucho número; assí también hay muchas diferencias... Las que hacen semejantes hechizorias son casi siempre mugeres

y para estas mezclas usan tener muelas, dientes, y figuras de onejas hechas de diferentes cosas, cabellos, viñas, sapos, - vivos y muertos, conchas de diferente manera, y color... Y en sintiéndose alguno enfermo acude luego a estos hechizeros para que deshagan el daño, que sospechan suerseles hecho por al gún mal suyo, y con visajes y supersticiones varias hacen és-to, y muchas veces con lo que dan a los enfermos para sanar, - mueren." (212)

Los otros médicos que no usaban de estas confecciones ponzoñosas, tenían varios modos de curar. Primero hacían cier-ta herina de maiz blanco y negro y de otros colores... y po--niéndola, en la mano del enfermo, le mandaban que la soplase en sacrificio a las huescas, diciendo ciertas palabras;... Des-pués desto, mandaba el hechicero al enfermo que diese de comer a sus difuntos... que porque pedecian hambre sus difuntos, le habían hechado maldiciones, por donde había enfermado.(213)

N O T A S
= = = = =

- (141).- Kersten, op. cit. pág. 179-180.
- (142).- López de Gómara, Francisco, "Historia General de las Indias" Tomo II, Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1961, - pág. 32.
- (143).- Op. Cit. pág. 30.
- (144).- Op. cit. pág. 111.
- (145).- Op. cit. pág. 27.
- (146).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit. pág. 46.
- (147).- Op. cit. pág. 182-183.
- (148).- Brundage, "Lords of Cuzco", op. cit., págs. 144-145.
- (149).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit. pág. 46.
- (150).- Die Kechua-Sprache, II, Viena, 1.853.
- (151).- Pérez Palma, op. cit. págs. 26 y 27.
- (152).- Relación Anónima, op. cit. pág. 157. Col. 1.
- (153).- Cristóbal de Molina, El Almagriste, Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú, en Crónicas de Indias Indígena, B.A.E. Madrid 1968. pág. 76. Col 1.-
- (154).- Brundage, "Empire of the Inca".
- (155).- Arriaga, op. cit. pág. 202, col 2.
- (156).- Op. cit. pág. 111-112. par. 28.
- (157).- Brundage, "Lords of Cuzco", op. cit. pág. 147.
- (158).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit. pág. 46.
- (159).- Op. cit. págs. 27-28.
- (160).- Brundage "Lords of Cuzco" op. cit. pág. 147.
- (161).- Citado por Pérez Palma, op. cit. pág. 28.
- (162).- Arriaga, op. cit., pág. 205, col 1.

- (163).- Pérez Palma, op. cit. pág. 29.
- (164).- Arriaga, op. cit. pág. 203. col. 2.
- (164 a).- Arriaga, op. cit. pág. 205. Col 2.
- (164 b).- Mead, op. cit. pág. 78-79.
- (165).- Arriaga, op. cit. págs. 204. col 2; 205, col 1.
- (166).- Mircea Eliade, Tratado de Hª de las Religiones, op. -
cit. Libro I, cap. VI. pág. 253.
- (167).- Arriaga, op. cit. pág. 201. Col. 1.
- (168).- Cobo, op. cit., Lib. Decimotercero, cap. XV, pág. 181,
col. 1.
- (169).- Sarmiento, op. cit., pág. 54-55.
- (170).- Op. cit., pág. 202, col 1.
- (171).- Idem, col. 2.
- (172).- Idem, pág. 203, col. 1.
- (173).- Op. cit., pág. 204, col 2.
- (174).- Arriaga, op. cit., pág. 218, col 1.
- (175).- Santa Cruz Pachacuti, op. cit. pág. 287, col. 2.
- (176).- Cristóbal de Molina, el Almagrista, op. cit., pág. 76,
Col. 2.
- (177).- Idem., col. 1.
- (178).- Brundage, "Empire of the Incas", op. cit. pág. 47.-
- (179).- Op. cit. pág. 202, col. 2.
- (180).- Arriaga op. cit. pág. 201. Col. 2.
- (181).- Arriaga, op. cit. pág. 201. Col 2.
- (182).- Brundage, "Lords of Cuzco", op. cit. pág. 142.
- (183).- Idem. pág. 150.
- (184).- Op. cit. pág. 31.
- (185).- Arriaga, op. cit. 203.

Huacloamayoc significa etimológicamente "el que cuida de la casa (Huaci = casa, camayoc, el que cuida).

- (186).- Arriaga, op. cit. pág. 204, col. 1.
- (187).- Arriaga, op. cit. pág. 207, col. 1.
- (188).- Idem. pág. 204. Col. 1 y 2.
- (189).- Idem, col. 1.
- (190).- Arriaga, op. cit. pág. 204, col. 2.
- (191).- P. Bernabé Cobo, Historia del Nuevo Mundo, B.A.E., Tomo, 92. Madrid 1956. Libro 13 cap. XXXIII, pág. 225, Col. 1.
- (192).- Op. cit. cap. III.
- (193).- Hernando de Santillán, Relación del... op. cit. pág. 112, par. 30.
- (194).- P. Bernabé Cobo, op. cit. Libro 13, cap. XXXIII, pág. 225, col. 2.
- (195).- Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, op. cit. págs. 43—48.—
- (196).- P. Arriaga, op. cit. pág. 205. col. 2.
- (197).- P. Arriaga, op. cit. pág. 206, col 2.
- (198).- Idem. pág. 207. col. 1 y 208, col 1.
- (199).- El Jesuita Anónimo, op. cit. pág. 161. Col 1.
- (200).- Pedro Cieza de León, El señorío de los Incas, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967. cap. XX, pág. —104.
- (201).- Idem. pág. 106.
- (202).- El Jesuita anónimo, op. cit. pág. 163. col 2.
- (203).- Idem., pág. 164. Col 1.
- (204).- Idem, pág. 166, col 2.
- (205).- Brundage, Empire of the Inca, op. cit. pág. 169.
- (206).- Op. cit., lib. 13 cap. XXXIV, pág. 224, col 1.

- (207).- Idem, co. 1 y 2.
- (208).- Idem.
- (209).- Idem., cap. XXXIV, pág. 225 ss.
- (210).- Polo de Ondegardo, "Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas", Colección de Libros y Documentos referentes a la Hª del Perú, Lima, 1916.
- (211).- Bernabé Cobo, op. cit. lib. 13. Cap. XXXV.
- (212).- "Informaciones acerca de la Religión..." pág. 23.
- (213).- Bernabé Cobo, op. cit. lib. 13, cap. XXXV, pág. 228.229

D).- ADIVINOS.-

Se llamaban umu y su diferencia con los sortilegos - radica en que sus adivinaciones la realizaban mediante invocaciones al demonio; "... al cual solían invocar de muchas maneras: unas veces haciendo ciertas rayas y cercos en el suelo, hablando palabras a propósito; otras se entraban en un aposento, y cerrado por dentro, usaban de ciertas unturas y se emborrachaban hasta perder el sentido, y después, a cabo de un día, decían lo que les preguntaban... (...) Otras veces respondía el demonio a sus ministros desde una piedra o desde otra cosa tenida por ellos en veneración; y no pocas se les aparecía visiblemente en varias y espantosas figuras... (...)

La invocación del demonio que hacían estos adivinos con más solemnidad era por el fuego, a quien reverenciaban y adoraban por muy principal huaca.... Usaban de este género de adivinar solamente en negocios muy graves y de importancia.. No se hacía esta invocación diabólica sin grandes sacrificios de niños, oro, plata, corderos blancos sin mancha alguna y de las otras cosas preciosas que solían sacrificar a sus huacas; ... (214)

Según Polo de Ondegardo, "Otro género de hechiceros - auia entre los indios...., que son como brujos. Que toman la figura que quieren y van por el agua en breve tiempo, mucho - camino; y ven lo que pasa, hablando el demonio, el cual les responde en ciertas piedras...." (215)

E).- ICHURIS: CONFESORES.-

Según el Anónimo, "De entre estos ministros (los antes enumerados) se elegían los que habían de ser ichuris, esto es, confesores, para oír los pecados de cada uno del pueblo, y para esto habían de ser tan instructos en las cosas de sus dioses y de su religión, como los de la primera diferencia, porque de otra manera no podían usar ese oficio". - (...) (216)

Por la descripción que hace este autor de la confesión, de su naturaleza, de sus ministros, de los pecados que habían de confesarse, etc... se observa una gran similitud entre el ritual incaico y el sacramento de la penitencia de la religión católica. ¿Existía realmente esta homogeneidad que aparece en el Anónimo y en otras Crónicas?. Aunque Francisco A. Ioayza califique el uso de la confesión en el Imperio Inca de "semi-superchería histórica" (217) lo cierto es que autores tan acreditados en esta materia como Cristóbal de Molina, el cuzqueño /218) y Polo de Ondegardo (219), por citar sólo los de mayor autoridad, hablan de la confesión en términos semejantes.

Es curioso hacer notar, no obstante, que el propio Jesuita Anónimo en otro pasaje de su obra muestra su admiración por este hecho: "Una cosa ha admirado grandemente, porque de ninguna gentilidad antigua ni moderna se escribe tal cosa, y es, que este Vilahoma elegía y señalaba confesores que así en el Cuzco como en todas las demás provincias y pueblos, confesasen secretamente a todas las personas, hom-

bres y mujeres, oyendo sus pecados y dándoles penitencia por ellos. (...) (220).

No resulta fácilmente comprensible la enorme similitud entre el rito incaico de la confesión y el sacramento de la penitencia de la religión católica, aunque esté avalado - por el testimonio de autoridades tan notables, como las que - hemos citado. ¿Es éste paralelismo ritual consecuencia de la predicación misionera? ¿Hubo antes de la colonización española algún misionero católico? ¿Se debe tal similitud a una interpretación cristiana de algún rito incaico aparentemente - parecido a la confesión? Es un problema todavía por estudiar en profundidad, y en el que no vamos a entrar por caer fuera de nuestro objetivo.

Entre los ministros de la religión incaica los ichuris o confesores eran, según hemos podido constatar anteriormente, ministros escogidos, de "primera división", como diríamos en lenguaje deportivo. Hay un dato que recogen los cronistas y que viene a corroborar tal afirmación: el hecho de que la confesión era un ministerio que sólo excepcionalmente podían desempeñar las mujeres: "Todos estos oficios y ministerios son comunes a hombres y mujeres, aun el confesor, que también hay mujeres grandes confesores. Pero lo más común es los oficios principales ejecutarlos hombres. (...) (221).

"Dicho se ha de los ichuris confesores que eran principalmente huatuc, adivinos, y habían de ser hombres y no mujeres, a lo menos en el Cuzco y entre los Chinchaysuyos, y - aun entre los Collas. Después con la baja que dieron los mi -

nistros y el desorden, se trazó que a mujeres confesasen mujeres, y a varones, varones; pero esto no se guardó sino entre algunos Collas". (222)

Además de los ministros propiamente dichos que hemos agrupado en cinco amplias divisiones: sacerdotes, sortilegos, hechiceros, médicos, adivinos y confesores, vamos a hacer mención brevemente, de otras personas consagradas que tuvieron un especial relieve en la religión incaica: aallas, huancaquili y yanaconas. Las aallas, virgenes escogidas, fue una institución social y religiosa de gran importancia en el Incanato.

F).- AALLAS: Virgenes del Sol.

La segunda manera de ministros, dice el Anónimo, - quiso (Pachacuti VII) que fueran virgenes escogidas, hermosas y de sangre noble, llamadas aallas, esto es, electas y consagradas al sol". (223)

Expone a continuación, el autor Anónimo el género - de vida que practican las aallas; subraya la voluntariedad - de su consagración; describe el recibimiento que se le tribu-
taba en el Cuco, como prototipo del que se les hacía en todos los pueblos, al inicio del noviciado que solía durar tres años. Las condiciones requeridas para ser elegidos eran: ser mayores de doce años, hijas legítimas y acceder voluntariamente. Respecto a la voluntariedad de las aallas, el P. Bernabé Cobo discrepa totalmente: "Encerrábanse en estos monasterios (Acclaguaci: "casa de escogidas) desde niñas de diez

a doce años, no por devoción suya ni de sus padres, sino por la voluntad del Inca y rito de su religión..." (224)

La forma de consagrar estas doncellas a sus dioses - era que las casaban con ellos con particulares ceremonias y solemnidad, y de allí adelante eran llamadas y tenidas por mujeres suyas. (225) El Anónimo cita como ritos de esta solemnidad el corte de pelo y la imposición de un velo y un vestido de color pardo. Se celebraba además un suntuoso banquete acompañado de sacrificios en el que tenía lugar el juramento de las novicias y la renovación de las antiguas. (226)

Las ocupaciones ordinarias de las aollas eran: el servicio de los templos: "Y como ya fuese acabada esta otra Casa del Sol que habeis oido, mandó Inca Yupanqui (Pachacutec) que luego fuesen juntas quinientas mujeres doncellas, y como allí fuesen traídas, ofrecidas al sol, para que allí - siempre estas tales doncellas sirviesen al sol y estuviesen allí dentro..." (227). La elaboración de la chicha y los manjares para los dioses, los sacerdotes y los sacrificios; atender y cuidar el fuego del templo; madrugar cada día para preparar la comida para el sol y sus sacerdotes que le ofrecían en sacrificio al sol al apuntar los primeros rayos; además - tenían cargo de ejercer en ellos (los sacrificios al sol) algunos ministerios, como era sacar en público el idolo de la luna, que sólo ellas podían sacarlo, y llevar la chicha que en los sacrificios se gastaba, para los cuales ya ellas la tenían prevenida, y dar de beber a los sacerdotes del sol y otras cosas semejantes. (228)

Brundage nos ofrece la siguiente semblanza de las -
acllas: "Cada provincia tenía asignada una contribución de -
muchachas núbiles de siete a doce años de edad, dependiendo
su número de la disponibilidad en cada distrito y las necesi-
dades de Cuzco en cada momento.

Habían de ser vírgenes, de noble cuna, legítimas y
bellas.

Eran seleccionadas por el gobernador Inca y enclau-
tradas en el acllahuasi provincial. Durante tres años serán
enseñadas por las "mama" a tejer, manufacturar la chicha y -
deberes religiosos... Completado el período de tres años de
noviciado, a los catorce o quince años, eran conducidas a -
Cuzco, principalmente las de las tribus Chachapoyas y Huan-
cas, conocidas por su belleza. Eran llevadas ante el empera-
dor, quien las dividía en tres grupos: para su harén, para -
el servicio religioso como monjas o para el sacrificio, y -
para darlas en recompensa a los nobles por esposas o concu-
binas. Debía haber unas tres mil de estas mujeres en Cuzco".
(229)

El Acllahuasi o Acllaguaci, como le llama Cobo, -
era la casa en donde vivían comunitariamente las mujeres -
escogidas sujetas a una seria disciplina.

Lluquiyupanqui "abía mandado hazer cassas para las
acllas, que son cuatro maneras, yuracaclla, vayruaclla, pa-
coaclla, y ansaclla; a estas, dicen los señalaron a cada -
uno de las quatro casas, al uno primero para el Hazedor, -
llamado Viracochapachayachachi, a los vayruracllas (sic) -

para sus doncellas, y a los pacoacillas para las mujeres de apocuracas, y a los yanacillas para los indios comunes".

(230)

Brundage en su obra "Lords of Cuzco"... hace una detallada exposición del acllahuasi del Cuzco. Según este autor. "Había, pues, tres clases de mujeres en la cancha: mujeres del culto, concubinas imperiales y vírgenes aún sin asignar mantenidas en reserva. Sólo estos dos últimos grupos pueden ser considerados acllas, y sólo el área en que estas vivían puede llamarse propiamente aclla huasi". (231)

Este mismo autor en su obra "Empire of the Inca" dice que "Junto a su empleo como almacén de mujeres, el acllahuasi tenía otros usos: escuela conventual donde se enseñaba a las hijas de los magnates". (232)

Además de las acllas vivían en el acllahuasi "cantidad de vírgenes llamadas mamaconas, que quiere decir "señoras madres", cuyo número era mayor o menor, según la grandeza y autoridad del templo a quien servían y en algunos - llegaban a doscientas" (233).

Entre las mamaconas había una que ejercía el gobierno del acllahuasi, siempre bajo la autoridad del gran Villac-umu (Vilaoma): "en cada casa o monasterio había una que con más propio título era tenida por esposa del sol o del ídolo a quien se había consagrado; y ésta era siempre la de más alto linaje, tanto que en el templo principal - del Cuzco era de ordinario mujer del sol una hermana del mismo rey. Esta tal tenía el gobierno del monasterio, y -

las otras la respetaban y obedecían..." (234).

Las mamaconas asignadas al harén de Inti estaban bajo una madre superior, quien, como la persona terrena de la esposa del Inti, era también sumo sacerdotisa. Todas estas mujeres estaban bajo el mando del Vilac-umu. Un colegio de diez obispos incas (hatun villac) fué fundado para hacer frente a las necesidades del culto estatal en las provincias (235).

Además del gobierno religioso, propiamente dicho de todas y cada una de las casas de las mujeres escogidas, "tenía cargo de cada monasterio el mismo gobernador o comisario, nombrado apupanaca, que recogía el tributo de niñas, el cual cuidaba de la guarda, administración y sustento del dicho monasterio". (236)

El pueblo incaico tenía una gran veneración y un profundo respeto a las acllas, hasta tal punto que, según Cobo - "ni a la ropa les osaba nadie tocar". Sin duda alguna, que - buen parte de esta aureola de santidad era consecuencia de la total consagración de estas mujeres al servicio de los sagrado, pero, lo que, a nuestro juicio, contribuyó mas a esta imagen popular fue la rigurosa exigencia en materia de castidad. El quebranto de su virginidad estaba sancionado con la pena capital. "...reverenciaban por huaca una piedra muy alta que está en medio del rio, porque desde allí mandaba el Inga despeñar a sus monjas cuando se descuidaban en materia de castidad". (237)

G).- HUANCAQUILLI: religiosos.-

Además de las religiosas acllas, había también en la religión de los Incas otra institución religiosa masculina parangonable a los monjes y anacoretas de la religión católica. Curiosamente estos religiosos vivían comunitariamente sólo durante el tiempo de "noviciado", ya que superado este periodo de formación y de prueba dejaban la comunidad y se retiraban a vivir en solitario.

"Así que había en el Pirú dos maneras de religiosos; unos que servían al gran Ila Tecce Viracocha el cual confesaba ser el criador del universo, y del sol y de la luna, y de las estrellas y de los hombres. (La otra era las acllas).

Vivían estos al principio cuando trataban de ser huancaquilli o uscavillullu (que era el nombre que tenían)- en congregación para deprender todo lo que era menester, y estaban como en noviciado, que ellos llamaban huamac, y al mismo novicio también llamaban así". (238)

Cuando estos parecían ya estar firmes en su propósito y aprovechados en el modo de vivir y en las penitencias, ibanse con licencia de su Tocrico, que era como prelado suyo, al monte o yermo a vivir en soledad y penitencia estrecha, y allí, demás del tito y huñicui, que son castidad y obediencia, que habían prometido, añadían otra promesa de uscacuy, mendiguez o pobreza o villulluy, miseria y desprecio de pobre mendigo... (239).

El quehacer fundamental de su vida eremítica era la contemplación. "Allí contemplaban al sol, la luna y las es -

trellas y las adoraban casi sin cesar... y así como los antiguos anacoretas fueran antiguamente muy visitados de los fieles, así también lo fueron estos de los infieles. El que había perdido algo precioso, iba a ellos para que adivinasen..." (240).

La vida de estos religiosos incas era extremadamente dura: "sacabáanse sangre de las venas con pedernales muy agudos", "ayunaban muchos días del año", "no podían casarse", "prometían obedecer al gran Vilahoma", andaban macilentos, vestidos de pardo o negro", "muchos de estos e los más eran eunuchos, que ellos dicen corascas"... (241).

H).- YANACONAS. -

Las yanaconas eran en terminología de Betanzos "mozos de servicio del sol". En un sentido amplio podría considerárseles también religiosos, personas consagradas, ya que todo su trabajo era un permanente servicio a la divinidad solar. La Casa del Sol "era reverenciada y tenido en gran reverencia, no solamente el bulto mas las piedras dellas y los sirvientes y yanaconas della eran tenidos por cosa bendita y consagrada". (242)

El quehacer primordial que estos mozos del sol realizaban era el cultivo y cuidado de los campos del sol. "Y luego mandó (Inca Yupanqui) que allí fuesen entregados doscientos mozos de servicio del sol; y ansimismo en aquella hora señaló ciertas tierras para el sol, en que sembrasen estos doscientos yanaconas". (243).

V. ESPACIO Y RITO: LUGARES HIEROFANICOS DEL TAHUANTINSUYO.

Entre las objetivaciones de la religiosidad de cualquier comunidad creyente la sacralización del espacio es un aspecto importante en todo estudio de fenomenología religiosa. Su importancia, es obvia, pues toda hierofanía se da siempre en un espacio determinado, en un lugar concreto.

El espacio hierofánico es un constante venero de poder y sacralidad. Sin él no sería posible el culto, ni la comunión religiosa de los creyentes, ni siquiera la propia religiosidad personal.

A) Concepto de "Espacio Sagrado".

Antes de abordar en concreto el tema de los lugares sagrados incaicos, conviene que nos aproximemos al concepto mismo de espacio sagrado.

Van der Leeuw, al tratar este tema y como paso previo a una definición, propiamente dicha, de espacio, sagrado, hace una distinción entre "lugar" y "sitio". "Las partes del espacio, como las del tiempo, tienen un valor propio e independiente (Cassirer, II, 112 ss.). Son "sitios". Pero se transforman en sitio cuando se les "destaca" de la gran extensión del mundo. Una parte del espacio no es, en general parte alguna, sino un lugar y el lugar se transforma en "sitio" cuando el hombre se instala ahí, se detiene ahí. Ha reconocido el poder del lugar, lo busca o lo evita, trata de reforzarlo o debilitarlo, pero en todo caso destaca el lugar como "sitio" (244).



"También puede definirse el espacio sagrado de la siguiente manera: espacio sagrado es un lugar que se transforma en sitio cuando se repite en él el efecto del poder o cuando lo repite el hombre. Es el sitio del culto". (245)

Según Van der Leeuw, por tanto, el espacio homogéneo, - profano, ha de transformarse para convertirse en lugar sagrado, en "sitio". "La santificación comienza, cuando de la totalidad del espacio, se segrega un terreno determinado, que se distingue de otros terrenos y, en cierta manera, se cerca y se circunda religiosamente". Cassirer, II, 127 (246).

Otro ingrediente que en el concepto de espacio hay que subrayar, además del de "segregación", es el de "repetición de la hierofanía primordial que consagró aquel espacio configurándolo, singularizándolo; en una palabra: aislándolo del espacio profano circundante". (247)

También Van der Leeuw al definir el espacio sagrado habla de la "repetición" como elemento determinante de la sacralidad del lugar: "espacio es un lugar que se transforma en sitio cuando se repite en él el efecto del poder o cuando lo repite el hombre". (248)

El rico mundo hierofánico de los incas, al que hemos aludido reiteradas veces, engendró, lógicamente, un sin fin de lugares sacros. "Destos había tanta multitud y diversidad, que no es posible escribirlos todos; porque fuera de los adoratorios comunes y generales de cada nación y provincia, había en cada pueblo otros muchos menores; y sin éstos, cada parcialidad y familia tenía los suyos particulares". (249)

Entre los incas, como también en otras religiones, ha-

bía dos clases de lugares sagrados: unos naturales y otros artificiales: "No todos los adoratorios eran templos y casas de morada; porque las que eran cerros, quebrados, peñas, fuentes y otras cosas a este tono, no tenían casa ni edificio sino - cuando mucho un buhio o choza, en que moraban los ministros y guardas de las dichas guacas". (250).

Como ejemplo de lugar sagrado natural: "El adoratorio del sol que estaba en la isla de Titicaca, era una grande y - firme peña..." (251).

Según Van der Leeuw, "el sitio no es sagrado a causa - del santuario, sino que la santidad del sitio es causa de la erección del santuario.

El santuario natural es, pues, el más antiguo que conoce el hombre y entre los diversos sitios, el más primitivo, - fue, seguramente, la gruta o la caverna... Pero pronto surgen al lado santuarios artificiales; el hombre construye una casa al poder. Muchas veces lo construido y lo dado, la casa y el - bosque permanecen unidos". (252)

Brundage cuando habla de los oráculos de los incas dice que "Estos oráculos estaban esparcidos a todo lo largo del Perú, a veces en un enorme santuario artificial, como el de - Pachacamac en el valle del Lurin al sur de Lima, a veces en - el más imponente entorno natural como el Apurimac". (253).

Más adelante añade que "Arriba en la sierra, las tres huacas específicamente ancestrales para los Incas eran el templo de Coricancha, Huanacauri y la cueva de origen de Pacaritambó".

(254)

Hemos dicho anteriormente que todo espacio profano ha de transmutarse para constituirse en lugar sagrado. Según Mircea Eliade, "por efecto de las cratofanías e hierofanías, la naturaleza sufre una transfiguración de la que sale cargada - de mitos" (255). Según él, "Toda hierofanía y toda cratofanía, sin distinción, transfiguran el lugar en que han acontecido: - aquel espacio profano pasa a ser un espacio sagrado". (256). Ejemplos múltiples de esta realidad en el mundo incaico lo encontramos en el tema sobre las huacas que ya hemos tratado previamente. Eliade añade, también que "la hierofanía no sólo ha santificado una determinada zona de espacio profano homogéneo, sino que además aseguraba la persistencia de esa sacralidad en el futuro". (257)

Entre los muchos testimonios que podríamos aducir como constatación de lo afirmado vamos a citar a Cobo y Betanzos, Cobo cuando habla del adoratorio del sol de la isla de Titicaca, consistente en una gran peña, al explicar los motivos por los que esta piedra se convirtió en adoratorio refiere que otros "dicen que la razón de haberse dedicado al sol esta peña, fue porque debajo della estuvo escondido y guardado el sol todo el tiempo que duraron las aguas del Diluvio, el cual, pasado, salió de allí y comenzó a alumbrar al mundo por aquel - lugar, siendo aquella peña la primera cosa que gozó de su luz" (258).

Betanzos, cuando habla de la creación por Viracocha, nos ofrece el siguiente testimonio al respecto: "Y todo esto hecho, dijo a los indios como el era su hacedor, y luego los

indios Canas hicieron en el lugar do él (Viracocha) se puso - para aquel fuego cayese del cielo y de allí partió a matalles una suntuosa guaca, que quiere decir, guaca adoratorio o idolo, en la cual guaca ofrecieron mucha cantidad de oro y plata.... (259)

Según Van der Leeuw, los lugares sagrados, los santuarios "no se eligen, sino que sólo pueden encontrarse". El arte de encontrar se llama orientación. (...) La palabra orientación viene de que se construye en dirección de oeste a este, hacia el sol" (262).

Eliade opina al respecto que "La revelación" (de un espacio sagrado) no se produce necesariamente por formas hierofánicas directas (este lugar, esta fuente, este árbol, etc. ...) a veces se obtiene mediante una técnica tradicional... Uno de estos procedimientos para descubrir los emplazamientos es la orientación. (...) Pero siempre el lugar es indicado - por algo distinto, ya sea una hierofanía fulgurante, ya los principios cosmológicos en que se fundan la orientación y la geomancia, o sencillamente por un "signo" cargado de una hierofanía, generalmente un animal" (261).

En la religión incaica es un hecho el valor sagrado - de determinados lugares en razón de su orientación. Las crónicas cuzqueñas cuando hablan de la creación llevada a cabo por Viracocha dicen que, después de haber dejado ordenado al mundo, se dirigió siempre hacia el norte, y luego hacia el oeste hasta llegar al mar donde penetró con sus colaboradores caminando sobre las aguas.

Franklin Pease G.Y. dice que "No debe llamar la atención que Wiracocha se dirija al norte, que este punto configura un lugar de prestigio sagrado, manifestado en el mito, pues es Wiracocha mismo, quien realiza la creación de esa región (Chinchaysuyo), así como la del Collasuyu (sur), mientras que las creaciones de las otras dos regiones (Antisuyo y Contisuyo) son ejecutadas por sus "ayudantes", como se desprende de la versión de Betanzos. Sin embargo, como está creación parte de la zona de Tiawanacu (collasuyu), donde la divinidad había creado en piedra los modelos de los hombres que poblarían la tierra, queda también configurado el prestigio de la otra zona espacial del sur andino, centrada posteriormente en el Cuzco, ..." (262)

"Por otro lado, continua Pease, la imagen del creador viajando hacia el norte parece funcionar solamente hasta el área de Huarochiri y la costa central del Perú, pues aquí nos encontramos a la divinidad creadora dirigiéndose hacia el oeste, en los relatos recogidos en esa región por Francisco de Avila". (263).

No sólo la orientación sacraliza los espacios y da prestigio sagrado a un lugar, también su ubicación es importante. Recordemos que muchas tradiciones refieren que la creación del mundo se originó en un "centro". "El simbolismo del "centro" (según Mircea Eliade, abarca muchas nociones: la de intersección de los niveles cósmicos (canal de unión entre el infierno y la tierra...) la de espacio hierofánico y en su virtud real, la de espacio "creacional" por excelencia, -

único en el que puede comenzar la creación. Así, vemos en varias tradiciones que la creación se inicia en un "centro", - porque allí se encuentra la fuente de toda realidad y, por - tanto, de la energía de la vida". (264)

También entre los incas el simbolismo del "centro" tenía toda su vigencia. El Cuzco e incluso su templo de Coricancha eran considerado como "centro" del mundo, del universo. El templo más rico, suntuoso y principal que había en este reino era el de la ciudad del Cuzco, el cual era tenido - por cabeza y metrópoli de su falsa religión..." (266). "Del templo del sol salían, como de centro, ciertas líneas, que -- los indios llaman Ceques; y hacíanse cuatro partes conforme - a los cuatro caminos reales que salían del Cuzco..." (267)

Cuando Bernabé Cobo habla del temple de Tiaguanaco dice que "El nombre que tuvo este pueblo (Tiaguanaco) antes - que fuese señoreado de los Incas era Taypicala, tomado de la lengua aimará, que es la materna de sus naturales, y quiere - decir "la piedra de en medio", porque tenían por opinión los indios del Collas que este pueblo estaba en medio del mundo, y del salieron después del Diluvio los que lo tornaron a po- - blar". (268)

Pease dice que "El hecho de que Manco Cápac apare- - ca recibiendo la parte norte del reparto que hace el creador innominado (Wiracocha), es explicable porque es conocido que este punto del Cosmo goza de un alto prestigio... Si bien el mismo cronista (Garcilaso) reconoce que los cuatro hermanos de este relato han sido creados en Tiawanaco, se podría expli

car que el Cuzco (que está hacia el norte) haya sido considerado como centro del mundo, el lugar donde había comenzado la creación" (269).

Este mismo autor habla después del simbolismo del número cuatro, pues cuatro son los hermanos, cuatro las parejas, - cuatro las edades del mundo, cuatro las divisiones del Tahuantinsuyu y del Cuzco y concluye diciendo que "es clara la vinculación evidente entre este número y el "centro del mundo". — (270).

B) PRINCIPALES TEMPLOS INCAICOS

Para ultimar esta tema queremos hacer mención de los -- templos incaicos más notables, pues según hemos dicho anteriormente, es enorme el número de lugares sagrados que pueblan el - Tahuantinsuyo.

a) Coricancha. El templo más importante, sin duda alguna, era el Coricancha que quiere decir, según Cobo, "casa de -- oro" o más propiamente "cercado de oro". Estaba ubicado en la - ciudad de Cuzco y dedicado al sol; "...era tenido por cabeza y metrópoli de su falsa religión y por el santuario de más veneración que tenían estos indios"...(271)

Era como una especie de Panteón, pues en él tenían morada los principales dioses de las provincias del imperio incaico. Los cronistas cuzqueños describen con amplitud de detalles su estructura, forma, trazado, riqueza, etc...

b) Pachacama. "Después del soberbio templo del sol tenía el segundo lugar en grandeza, devoción, autoridad y riqueza el de Pachacama; al cual como a santuario universal, venían en peregrinación las gentes de todo el imperio de los incas y ofrecían en él sus votos. Estaba este célebre templo en un valle marítimo, ameno y fértil, que dista leguas desta ciudad de los Reyes; en la cual durante el reinado de los Incas hubo una grandiosa población que era cabeza de provincia". (272)

c) Copacabana. "Tenía este santuario el tercer lugar en reputación y autoridad cerca destes indios peruanos, el cual (dado que tratamos del como si fuera sólo uno, comprendía dos magníficos templos, puestos en dos islas distintas de la laguna de Chucuito; y por estar ambas cerca del pueblo de Copacabana, le damos el nombre sobredicho. La una destas islas se decía Titicaca, y la otra Coatá; aquella era dedicada al sol, y ésta a la luna". (273)

d) Tihuanaco. "Aunque el templo de Tiaguanaco fue guaca y adoratorio universal, con todo eso, no le hicieron tanta veneración los indios como a los tres referidos; estimábanlo principalmente por la grandeza y antigüedad de sus edificios, que eran los más suntuosos y para ver que había en todo este reino. (274)

El templo esta situado en un llano cerca del pueblo -- del mismo nombre, "en el camino real que viene de la ciudad del Cuzco a la de Chuquiabo, nueve leguas antes de llegar a ella". (275)

e) Apurima: "En la ribera del río de Apurima había un templo muy pintado, que era adoratorio célebre. Dentro dél es taba hincado un palo del grosor de un hombre, muy ensangrentado de los sacrificios que le hacían". (276)

Otros muchos templos, según Bernabé Cobo, había en to do el reino, pero estos que he referido eran tenidos por los mayores santuarios". (277)

Juan de Betanzos describe el rito de consagración de los templos incaicos, de la siguiente manera: "...con la san gre de los corderos y ovejas habían sacado, mandó (Inca Yupan quí) que fuesen hechas ciertas rayas en las paredes desta ca sa;... todo lo cual significaba una manera de biendeoir y con sagrar esta casa;...(278)

Cobo dice, al respecto, que "Para dedicar de nuevo - cualquier templo destes, hacían grandes fiestas y ceremonias, después de las cuales era la última asperjarlo con un hisopo de ramos verdes y sangre de los corderos que aquel día sole mamente sacrificaban". (279)

Los templos incaicos, como la mayoría de los lugares sagrados más antiguos, estaban rodeados de un muro o vallado. "Por comenzar a ser tenido por lugar sagrado desde que se pa saba el estrecho de tierra o istmo, que arriba dije estar en tre Yugunyo y Copacabana, hizo el Inca cerrar esta entrada - con una cerca que sacó de la una playa a la otra, y poner en ella sus puertas, porteros y guardar"... (279)

Según Mircea Eliade, "El cerco no sólo implica y sig nifica la presencia continuada en su interior de una oratofa-

nía o de una hierofanía, sino que tiene por objeto además preservar al profano del peligro al que se expondría penetrando - en él por inadvertencia. Lo sagrado es siempre peligrosos para quien entra en contacto con ello sin estar preparado..."(280)

El cercado de los lugares santos es un claro exponente de esa dimensión de "separación", de segregación que implica - siempre lo sagrado frente a todo lo profano. De ahí que para - tener acceso al espacio sagrado existan una serie de ritos de entrada que franqueen el "muro" de la profanidad. "Ningún indio común osaba pasar por la calle del sol, calzado, ni ninguno, aunque fuese muy gran señor, entraba en las casas del sol con zapatos" (281) "... y las veces que (Tupacyupanqui) vino - a este santuario (Copacabana), que no fueran pocas, acostumbró descalzarse doscientos pasos antes de llegar a él...(282)

Solamente hemos mencionado los templos y santuarios - más notables de la zona del Cuzco. Son innumerables los existentes en el imperio incaico. Polo de Ondegardo (283) afirma - que sólo en el Cuzco había 350 adoratorios. Además, como hemos dicho, tenían, como lugares sagrados, una infinidad de elementos naturales, piedras, rocas, cerros, cuevas, etc...

Luis E. Valcárcel dice que "En esta revisión de lo que podríamos llamar "el espacio religioso" debemos agregar que hubo lugares sagrados que eran templos abiertos sin techo, pero con una delimitación: muros o pilares que separaban el espacio profano de lo sacro. Estos son los que generalmente se conocen con el nombre de Calasaya ("Piedras paradas"). Son hileras --

de piedras que van formando un cuadrado o un rectángulo. La parte interior es la sagrada, donde se realizan los ritos y ceremonias. En Keneto, en las cabeceras del Valle del Virá, hay una de estas Kalasayas, otra en Huamachuco, otra en Pucará, - cerca del lago Titicaca y la principal de todo es la de Tiahuanaco" (284)

VI. TIEMPO Y RITO: HIEROCRONOFANIAS INCAICAS.

a) Concepto de "Tiempo Sagrado"

Entre las objetivaciones de la religiosidad debemos - también destacar la sacralización del tiempo. El tiempo homogéneo, el tiempo profano, al igual que el espacio, tiene que ser transmutado por una hierofanía para adquirir la sacralidad.

También para los Incas el tiempo era heterogéneo, estaba dividido en días sagrados y no sagrados, en días de fiestas y días laborables. Esta división del tiempo en sagrado y profano tiene una gran incidencia en la vida del hombre y de la sociedad, en general. En los días de trabajo el hombre está sometido a una disciplina y a un esfuerzo que le impiden - la expansión del espíritu y le condicionan su libertad. En la fiesta, por el contrario, el hombre dispone de todo el tiempo para sí; rompe la cotidianeidad, la disciplina; la rutina, para vivir una experiencia nueva, distinta, por eso canta, baila, come y bebe con exceso. Pero la fiesta, además de diversión es actividad religiosa, culto.

Aunque sea lo hierofánico lo que constituye, en definitiva, la sacralidad del tiempo, su concepto es complejo "El -- término de tiempo hierofánico"... dice Mircea, envuelve realidades muy distintas. Puede designar el tiempo en que se situa la celebración de un ritual; por tanto, un tiempo sagrado, es decir, un tiempo esencialmente distinto de la duración profana que le precede. Puede designar también el tiempo mítico, -- recobrando unas veces por un ritual y realizado otras por la repetición pura y simple de una acción que tiene un arquetipo mítico, por último puede designar también los ritmos cósmicos (por ejemplo, las hierofanías lunares) en tanto en cuanto estos ritmos son considerados como revelaciones --entiéndase manifestaciones, acciones-- de una sacralidad fundamental subyacente al cosmos". (285)

Kerenyi en su estudio sobre la esencia de la fiesta -- dice que" (...) aquello que da carácter festivo a una fiesta --en todas las gradaciones posibles-- sigue siendo un fenómeno religioso de importancia tan relevante, que debemos afrontarlo con la mayor y más atenta receptividad. Y además no lo -- abordamos desde el lado del tiempo". (286)

La división del tiempo en profano y sagrado, en tiempo festivo y en tiempo laboral es la que da origen al Calendario "En un pueblo como el peruano antiguo, el calendario -- tenía que ser eminentemente agrícola; un calendario campesino o rural en que cada uno de los meses está marcado por faenas campesinas, en que los momentos culminantes de la vida del -- hombre son aquellas en que siembre y recoge. Las fiestas máxi

mas del año son también las de la siembra y de la cosecha". —
(287)

Grand'Maison en su estudio sobre la evolución de las -
fiestas religiosas en la historia nos ofrece perspectivas inte-
resantes para una mejor comprensión de este fenómeno ritual. -
(288)

Las fiestas más suntuosas y solemnes que se celebraban-
en el imperio incaico eran las dedicadas al sol. El sol era el
Dios visible de los incas y el supuesto padre de la dinastía
reinante; a El se ofrecían copiosas riquezas de animales, vege-
tales y minerales. De dos clases eran las fiestas dedicadas al
sol: las ordinarias que tenían lugar en fechas determinadas y
fijas y se verificaban en todas las lunaciones y las cuatro -
más solemnes que coincidían con los equinoccios y los solsticios.
Las fiestas extraordinarias eran variables y por tanto, de di-
fícil determinación. Entre ellas debemos mencionar las llama-
das del Itu. Estas fiestas se celebraban cuando surgía algún -
acontecimiento importante o una grave necesidad: coronación
de un inca, comienzo de una guerra, sequía, enfermedad, etc...

Cieza de León y Betanzos sólo hablan de una de estas -
fiestas y de modo poco detallado. Cristóbal de Molina, el cuz-
queño, aborda ampliamente el tema. Garcilaso sólo describe las
cuatro grandes festividades solares.

Para nuestro cometido creemos suficiente exponer una -
síntesis de las cuatro fiestas principales.

b) Principales Fiestas Incaicas

b-1 Inti-Raymi: Era la gran fiesta, la gran Pascua del sol. Tenía lugar en el mes de junio. Se celebraba después de la cosecha como acción de gracias. Esta fiesta se realizaban en todo el imperio, pero con mayor solemnidad en el Cuzco. Sin duda, era una de las de mayor duración, no sólo por ser la más importante y solene, sino también porque, una vez efectuada la recolección, tenían mucho más tiempo libre. Parece que el mismo Inca en persona dirigía tan importante festividad.

b-2 Capao Raymi: Era la Pascual Real, la fiesta del Inca y de la nobleza. Tenía lugar en el mes de Diciembre que según parece, era el primer mes del año para los incas. Por ser la fiesta de la clase aristocrática era también de larga duración y de gran derroche de comidas y bebidas. Eran famosos los banquetes llamados Caracuy ("dar de comer") que tenían lugar con motivo de la fiesta de Capao Raymi. En tales banquetes no sólo participan los nobles, sino también todo el pueblo.

b-3 Uma Raymi: Era la fiesta del Agua. Tenía lugar en septiembre. Revestía también una especial solemnidad, pues el papel del agua era importantísimo en un país agrario como el Antiguo Perú. Todas las ceremonias de la festividad iban encaminadas a impetrar de la divinidad agua abundante para los campos. Se pedía al rayo que la lluvia cayera en tiempo oportuno. Uno de los ritos consistía en el gemido nocturno

de los niños para que hubiera lluvia en el tiempo conveniente.

b-4 Coya Raymi: Era la Pascua de la Coya, o mujer del Inca. Tenía lugar en el mes de octubre, era la fiesta femenina por antonomasia. Todos los ritos iban dirigidos a impetrar de los dioses, especialmente de la Luna, la fecundidad de la tierra. Todo lo relacionado con la fecundidad: agua, tierra, animales, mujeres, etc.. pertenece al ritual de esta fiesta. Las ceremonias de esta festividad las presidía la propia Reina, como representante de la Luna en la tierra.

Por último, hemos de añadir respecto a la división del tiempo en festivo y laborable, sagrado y profano que entre los incas y, sin duda alguna, en otras muchas culturas, en tal división han influido, además de lo hierofánico, indudables elementos de carácter mágico. También para los incas existían tiempos favorables y tiempos adversos, o dicho con otras palabras, días fastos y días nefastos.

N O T A S
= = = = =

- (214).- Bernabé Cobo, op. cit. Lib. 13. cap XXXVI, págs. 230-231.-
- (215).- "Informaciones a cerca de la Religión..." cap. X, pág. 29.
- (216).- Op. cit. pág. 164, col. 1 y 2.
- (217).- Notas y Brevisimos Comentarios a Las Crónicas de los Molinas, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie 1. Tomo IV, Lima, 1943, pág. 24, Nota.
- (218).- Op. cit., pág. 23 y 24.
- (219).- "Informaciones a cerca de la Religión..." cap. V. pág. 12 ss.
- (220).- Op. cit., pág. 163, col 1.
- (221).- P. Arriaga, op. cit. cap. III, pág. 206, col 2.
- (222).- El Jesuita Anónimo, op. cit. pág. 166, col. 2.
- (223).- El Jesuita anónimo, op. cit. pág. 170, col. 1.
- (224).- Op. cit., cap. XXXVII, pág. 231.
- (225).- Idem., pág. 232, col. 1 y 2.
- (226).- El Jesuita Anónimo, op. cit. pág. 174, col. 1.
- (227).- Betanzos, op. cit., cap. XI.
- (228).- Bernabé Cobo, op. cit. lib. 13, cap. XXXVII, pág. 233, col 1.
- (229).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit., págs. 149-150.
- (230).- Santa Cruz de Pachacuti, op. cit., págs. 289-290, - col. 2 y 1
- (231).- Op. cit. pág. 256.
- (232).- Op. cit. pág. 149.
- (233).- Cobo, op. cit. pág. 231, col 1.

- (234).- Idem, pág. 232, col. 2.
- (235).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit. pág. 169.
- (236).- Cobo, op., cit., lib. 13, cap. XXXVII. pág. 232, col. 1.
- (237).- Arriaga, op. cit. pág. 268, col. 1.
- (238).- El Jesuita Anónimo, op. cit. pág. 168. col. 2.
- (239).- Idem., pág. 169, col. 1.
- (240).- Idem., pág. 169., col. 1 y 2.
- (241).- Idem, págs. 168 col. 2; 169, col. 1.
- (242).- Betanzos, op. cit. cap. XI, págs. 33 y 34.
- (243).- Idem, pág. 32.
- (244).- Op. cit., pág. 378.
- (245).- Idem., pág. 379.
- (246).- Idem. (en nota)
- (247).- Miroes Eliade, Tratado de H^o de las Religiones, II, - pág. 150. op. cit.
- (248).- Op. cit. pág. 379.
- (249).- Cobo, op. cit., lib. 13, cap. XII, pág. 167. col. 1.
- (250).- Idem., pág. 167, col. 2 y 168 col. 1.
- (251).- Idem., pág. 190, col. 1.
- (252).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 380.
- (253).- "Empire of the Inca", op. cit. pág. 53.
- (254).- Idem., pág. 54.
- (255).- Miroes Eliade, Tratado H^o Religiones, II, op. cit. pág. 149.
- (256).- Idem.
- (257).- Idem. pág. 150.
- (258).- Op. cit., cap. XVIII, pág. 190.

- (259).- Op. cit. cap. II, pág. 10. Col. 2.
- (260).- Op. cit. págs. 384.
- (261).- "Tratado de Hª de las Religiones", II. Op. cit. págs. 151-152.
- (262).-
- (263).- "El Dios Creador Andino", Op. cit. pág. 16.
- (264).- Idem., pág. 17.
- (265).- "Tratado de Hª de las Religiones", II, Op. cit., pág. 159.
- (266).- Cobo, op. cit. lib. 12. cap. XII, pág. 168, col. 1.
- (267).- Idem., cap. XIII, pág. 169, col. 1.
- (268).- Op. cit., lib. 13. cap. XIX, págs. 194, col. 2 y 195, col. 1.
- (269).- "El Dios Creador Andino", Op. cit. pág. 48.
- (270).- Idem., pág. 49.
- (271).- Cobo, op. cit. lib. 13, cap. XII, pág. 168. col. 1.
- (272).- Idem., cap. XVII, pág. 186, col. 1.
- (273).- Idem. cap. XVIII, pág. 189, col. 2.
- (274).- Idem., cap. XIX, pág. 194, col. 2.
- (275).- Idem. (279) Op. cit. cap. XII, pág. 168, col. 1.
- (276).- Idem. cap. XX, pág. 199, col. 1.
- (277).- Idem.
- (278).- Op. cit. cap. XI. pág. 32. col. 2.
- (279).- Cobo, op. cit. cap. XVIII, pág. 191, col. 1.
- (280).- Trat. Hª de las Religiones, op. cit. II, pág. 153.
- (281).- Cristóbal de Molina, el Almagrista, op. cit. pág. 75.
- (282).- Cobo, op. cit. lib. 13. cap. XVIII, pág. 191, col. 1.

- (283).- "Informaciones a cerca de la Religión..." Op. cit. pág. 42.
 - (284).- "Etnohistoria.." op. cit. pág. 166.
 - (285).- "Trat. Hª Religiones, II, op. cit. cap. XI, págs. 171-172. -
 - (286).- KERENYI, Karle, "La Religión Antigua", Revista de Occi dente, Madrid, 1972, págs 56-57.
 - (287).- Luis E. Valcárcel, Etnohistoria...op. cit. pág. 167.
 - (288).- GRAND'MAISON, Jacques, "Le Monde et le Sacré", Les Edi tions Ouvrieres, Paris, 1966, págs. 88-92.
-

CAPITULO VII

SIMBOLO Y RITO:

LO SIMBOLICO CLAVE PARA LA COMPRESION DEL RITO SACRADO

A esta altura de nuestra reflexión sobre el ámbito sacro de los incas, es necesario abordar el tema del símbolo para una mejor comprensión del fenómeno religioso que nos ocupa. Entre las objetivaciones de la religiosidad hay que enumerar - sin duda alguna a los símbolos. Sin embargo, no vamos a tratar de los símbolos incaicos en concreto, ya que estos aparecen diseminados a lo largo de todo nuestro estudio. Sobre la Wascapich, y el Yauri dos importantes símbolos incaicos, habla con amplitud Larrea (289)

Todas las manifestaciones religiosas de los incas que hasta aquí hemos estudiado, como también todas aquellas que - hasta el final de nuestro trabajo serán objeto de nuestra consideración, están penetradas por lo simbólico. De ahí que este capítulo, para evitar la reiteración, no va a tratar de los - símbolos incaicos, propiamente dichos, sino que va a intentar una aproximación al concepto de símbolo y a la naturaleza del símbolo religioso, para que desde la luz conceptual que alcancemos del símbolo, nos sea más fácil la comprensión antropológica de la religión incaica en general y de los ritos en particular.

El tema del simbolismo ha adquirido en los últimos -- tiempos un desarrollo verdaderamente sorprendente en el ámbito de las ciencias y ha supuesto un notable avance, sobre todo, - en el campo de la religión, de la filosofía, de la lingüística

y de la psicología, por citar algunos destacados **testimonios**

Mircea Eliade ha señalado como factores influyentes - en este auge del simbolismo, por una parte los descubrimientos de la psicología profunda, y por otra el surgimiento del arte abstracto y las experiencias poéticas del surrealismo. Señala además, como tercer factor, las investigaciones de los etnólogos sobre las sociedades primitivas y los estudios de ciertos filósofos, epistemólogos, y lingüistas interesados en demostrar el carácter simbólico no solamente del lenguaje, sino de todas las demás actividades del espíritu humano, desde el rito y el mito hasta el arte y la ciencia. Puesto que el hombre posee una facultad creadora de símbolos, todo cuanto el produce es simbólico.(290).

Hemos dicho ya reiteradamente que lo sagrado se define como una relación entre un sujeto y un objeto, y más concretamente una realidad objetiva y trascendente y un hombre que la expresa en diferentes lenguajes. Toda expresión de lo sagrado sólo es, por tanto, una interpretación humana, mediante diversos lenguajes, mítico, ritual o simbólico.

Sería difícil encontrar, en la historia de las religiones, algún fenómeno religioso o mágico que de alguna manera no fuera simbólico. Más aún, la Psicología profunda ha confirmado la existencia de una función simbólica enraizada en lo más profundo de la naturaleza humana. Por consiguiente, lo simbólico es un lenguaje que brota del mismo ser humano y se manifiesta en todas sus dimensiones existenciales.

" Para muchos antropólogos, lo que especifica al hom-

bre es su asombrosa capacidad de crear signos. Ciertamente que otros animales poseen signos inscritos en sus códigos genéticos (gritos de caza, llamadas al apareamiento, gestos amenazadores...); (...) Pero el hombre ha fabricado entre el universo y él mismo una red mágica que cubre la realidad entera (pues hasta lo que parece escapar a ella puede ser designado como lo innombrable, lo inefable) ". (291).

La importancia del símbolo en el campo de la antropología religiosa es un hecho evidente. En primer lugar, porque lo religioso es un ingrediente básico del ser humano y además, — porque... " todo lo que no está directamente consagrado por una hierofanía se convierte en sagrado por el hecho de participar — de un símbolo " . (292).

A) DELIMITACION CONCEPTUAL DEL SIMBOLO.

Son tantas y tan variadas las acepciones del término — "símbolo" que es tarea, sin duda alguna, difícil alcanzar un — concepto adecuado. Es precisamente esta multiplicidad de puntos de vista el exponente más claro de la complejidad y ambigüedad de lo simbólico.

Por otra parte, descifrar la estructura del simbolismo supondría haber analizado una buena parte del material simbólico, pero es tan ingente el campo de las expresiones simbólicas, como las del propio hombre, que estamos muy lejos de haber logrado un resultado aceptable.

Karl Rahner ha puesto claramente de manifiesto la ambi

güedad y la multisignificación del concepto símbolo. "La palabra " símbolo" no tiene en general un sentido inequívocamente - claro siempre y para todos los que la emplean... La cuestión - sobre el sentido general de la palabra "símbolo" en sí mostrará justamente que tal concepto es mucho más oscuro, difícil y dotado de múltiples significados de lo que de ordinario se piensa". (293).

"Dice Cassirer,"... que ningún proceso mental llega a aceptar la realidad misma, sino que, para poder representarla para poder retenerla de algún modo, tiene que acudir al signo, al símbolo. Y todo simbolismo esconde en sí el estigma de la - mediatez, lo que le obliga a encubrir allí donde pretende manifestar". (294).

Consciente de tales dificultades vamos a intentar aproximarnos al concepto de símbolo. Para ello recogemos la sugerencia significativa que brota de su propio origen etimológico y confrontaremos la palabra símbolo con otros vocablos filológicamente afines y de indudable parentesco semántico.

La palabra "símbolo" es una derivación del verbo griego "sym-ballein" que significa reunir, juntar. Se trata de la reunión de dos partes separadas, pero que ambas de alguna manera - están orientadas a buscar la unión. Parece que este término - griego designaba originalmente un trozo de anillo o de tableta - que las partes contratantes de un pacto guardaban cuidadosamente. La unión de los fragmentos les permitía reconocer su alianza y era una bonita imagen que ponía de manifiesto la unidad - conservada. Así, pues, el símbolo, desde el punto de vista eti-

mológico, parece que implica el sentido de plenitud en la unidad.

En la noción etimológica del símbolo también aparece claro que todo símbolo es un signo visible, un signo de relación por el cual se reconocen las dos partes de una alianza.

Símbolo y signo aparecen con una fisonomía similar, pero que de ningún modo podemos confundir. No han faltado autores, sin embargo, que han utilizado la palabra símbolo como sinónimo de signo, por este motivo es conveniente que maticemos uno y otro concepto para una mejor intelección del símbolo.

"Es claro que el lenguaje simbólico es más rico semánticamente (aunque a caso más ambiguo) que el de los signos puramente convencionales, ya que en el primero no solamente se designa algo, sino que se evoca algún aspecto del objeto que designa. Lo sagrado no puede ser transmitido mediante una imagen, pues su carácter intrínsecamente misterioso hace imposible cualquier representación. Toda imagen que pretenda representar lo absoluto nos coloca frente a un ídolo. Lo sagrado puede ser aludido sólo mediante signos puramente convencionales (como las palabras que en cada lengua designan a la divinidad) o mediante símbolos (estáticos o mitos)" (295)

En primer lugar, hemos de afirmar que el concepto de signo es mucho más amplio que el de símbolo, pues el símbolo es una clase de signo. A este respecto, no está de más recordar, la clasificación tradicional de los signos. Ello nos ayudará a un mejor discernimiento de ambos conceptos.

Tres clases de signos se han distinguido comúnmente :

signos naturales, signos arbitrarios y signos simbólicos. Por signo natural se entienden aquellas realidades que por su misma naturaleza nos provocan inmediatamente el conocimiento de otra cosa, v. gr., el humo, la huella; signos arbitrarios o convencionales son los que por la libre voluntad o intervención de los hombres nos conducen al conocimiento de algo, v. gr., la bandera, los grafismos, etc. Signos simbólicos son los que teniendo una base natural para significar lo que se pretende, dependen, en definitiva, de la libre voluntad del hombre el que de hecho sirvan como medio de significación.

Aunque el símbolo nos aparezca como una especie de signo es preciso subrayar que hay una diferencia radical entre ambos respecto al tipo de conocimiento al que nos conducen. El signo nos lleva al conocimiento de una realidad distinta de sí mismo por un proceso racional deductivo. El símbolo, sin embargo, nos hace patente de un modo intuitivo una realidad invisible que le trasciende. Un símbolo no puede ser nunca explicado, explicarlo sería destruirlo.

Pero, en la práctica corriente del lenguaje, signo y símbolo no aparecen siempre cuidadosamente diferenciados. Si yo pensase que lo esencial de la función simbólica consiste en establecer un sistema de referencias, me vería obligado a reconocer el carácter simbólico del lenguaje hablado, de la escritura, de los signos matemáticos, del código telegráfico, ... Pero jamás podría sostener que los emblemas de la gorra de los empleados de Correos son el símbolo de las Telecomunicaciones; son el signo de un servicio público"(296)

El signo es claro y unívoco porque se refiere directamente a lo que significa, pero el símbolo es opaco y equívoco por la razón de que sus relaciones con el centro y núcleo que manifiesta son muy complejos. (Jung) (297).

También el concepto de imagen nos aparece con una gran afinidad con el de símbolo. La imagen lo mismo que el símbolo brota de las dimensiones corpórea-espiritual del ser humano y posee como él una rica capacidad de referibilidades.

Es tan íntima la conexión entre símbolo e imagen que resulta francamente difícil establecer una adecuada distinción entre las mismas. "Que pueda en absoluto existir esta categoría de imágenes y símbolos se debe a la compenetración mutua de es píritu y sensibilidad en el hombre; por esta razón sólo se pue de encontrar en la esfera de lo humano.

No es posible delimitar exactamente la imagen y el sím bolo. Asimismo en la imagen puede destacar el ser físico de ma nera más o menos marcada" (298).

Wilbur M. Urban propone una clasificación de los símbo los en:

- 1.- Extrínsecos o arbitrarios, que incluyen muchos de los símbolos del arte y de la ciencia.
- 2.- Intrínsecos o descriptivos, de algún modo internos a la cosa simbolizada, como ocurre principalmente con los sím bolos del arte y de la religión.
- 3.- Penetrativos, que no sólo representan, mediante - coincidencia parcial, caracteres y relaciones, sino que son o se suponen, que son un vehículo o medio de penetración.

Sobre esta base pueden comprenderse los "principios del simbolismo" que Urban enuncia del siguiente modo:

a) Todo símbolo qua símbolo "esta en lugar de", representa o apunta algo.

b) Todo símbolo tiene una referencia dual. Urban señala que el carácter esencial del símbolo primario, a diferencia del mero signo, es el hecho, de que los caracteres originarios del objeto intuible son en un cierto sentido idéntico a la significación que tiene como símbolo, con lo cual el símbolo se refiere al objeto original y al objeto que representa.

c) Todo símbolo contiene a la vez verdad y ficción.

d) Principio de la adecuación dual, según la cual, "un símbolo puede ser adecuado desde el punto de vista de la representación del objeto qua objeto, o puede ser adecuado desde el punto de vista de la expresión del objeto para nuestro tipo especial de conciencia. (299).

En resumen, podemos decir que el símbolo encierra en si todos los posibles signos que un ser puede comunicar a otro. Es la fuente de los signos, y por tanto, el más eminente de todos los signos.

Esta eminencia significativa se muestra en el conjunto de sus cualidades: no es un mero signo lógico o de referencia, sino que es un signo de presencia. No es un signo arbitrario, sino natural. No es un mero signo demostrativo, sino un signo operativo. Tampoco es un signo solamente ilustrativo, sino un signo que invita a la comunicación, cuando no hay obstáculos por

parte del otro.

Por esta razón, el símbolo provoca una respuesta en el otro en todas las dimensiones de su ser, y realiza su unidad - salvándolo del caos. El día que el hombre sucumbiera en el -- simbolismo caería en el absurdo, pues toda realidad quedaría reducida a pura exterioridad.

B) ONTOSIMBOLOFANIA.

Del análisis del concepto de símbolo, desde el punto - de vista etimológico, se desprende claramente que la primera - función del símbolo consiste en establecer una vínculo, una re lación entre hombres, una relación social.

Esta dimensión que brota de su entraña puramente nominal halla su confirmación apenas penetramos un poco en la natu raleza íntima de lo simbólico. Porque el símbolo se nos revela ante todo y sobre todo como un lenguaje humano, un lenguaje - multívoco y de una gran variedad y riqueza significativa. Nada, por consiguiente, más social que el lenguaje que es esencialmente vehículo de comunicabilidad y de relación interhumana.

"El simbolismo, dice Mircea Eliade, se presenta como un "lenguaje" al alcance de todos los miembros de la comunidad e inaccesible a los extranjeros, pero en todo caso como un "len guaje" que expresa simultáneamente y por igual la condición so cial, "histórica" y psíquica de la persona que lleva el símbo lo y las relaciones de ésta con la sociedad y el cosmo ... "

En la misma idea abunda Michel Meslin, cuando dice que " la simbolización es la capacidad del hombre para superar la apariencia material de las cosas y elaborar un lenguaje comprensible para un grupo de iniciados en la significación de ese lenguaje, y que vincula a cada uno de ellos con una comunidad significada más amplia que los excede" (301).

El carácter de lo simbólico es subrayado por muchos - autores. Desde Marcel Mauss hasta nuestros días podemos decir que prácticamente todos los que han abordado esta temática han hecho incapié en este aspecto.

Otra dimensión importante del simbolo es su poder -- transformante de una realidad en otra de rango superior. Pues "toda operación simbólica, dice Meslin, consiste en transformar un objeto cualquiera - a veces, incluso, un acto o una palabra - en algo diferente, convertido en signo de una realidad considerada más elevada, más amplia, o incluso trascendente al hombre" (302).

Pero es sin duda alguna la dimensión más importante -- del símbolo, en razón del objetivo de nuestro estudio, su capacidad sacralizadora. "Todo lo que no está directamente consagrado por una hierofanía se convierte en sagrado por el hecho - de participar de un símbolo " (303).

Otra dimensión, por último, que debemos hacer constar, - del símbolo, es su coherencia intrínseca y sistemática.

A las dimensiones, social, transsignificadora, y sacralizadora del simbolo debemos añadir además su capacidad multiexpresiva, la simultaneidad de los distintos sentidos que revela,

su opacidad constitutiva y su consiguiente ambigüedad de las que, de alguna manera, hemos hablado ya en páginas precedentes.

Por último, tenemos que añadir que si la función simbólica, como previamente hemos constatado, está enraizada en lo más profundo del hombre, la simbolización es un acto humano y como tal posterior al hombre mismo. No es, por tanto, concebible el símbolo sin el hombre, pero, por otra parte, también es conveniente recordar que tan peligrosa como una excesiva sustantivación u ontologización de lo simbólico, es también un extremado viraje a la pura psicologización del simbolismo.

Si es claro que la acción simbólica es una acción puramente humana, aun cabe que nos preguntemos de que vertiente del hombre surge, cual es, en definitiva, su raíz antropológica.

Para intentar responder a esta cuestión habremos de recurrir a la psicología.

Los análisis de la psicología han dado como resultado - que la raíz de la función simbólica está en el inconsciente, ya que el inconsciente aparece cada vez más estructurado como un lenguaje.

De manera sucinta y brevísimamente, vamos a exponer - los puntos de vista de Freud y Jung al respecto.

Freud relaciona el simbolismo, y concretamente el simbolismo de los mitos con los síntomas de la psicopatología. Para él, por consiguiente, todo símbolo es una proyección de la vida psíquica del hombre. Hasta tal punto extrema su idea que - los símbolos que componen el lenguaje de los mitos sólo serían

creaciones extraconscientes del alma humana. Aunque no podemos detenernos en un análisis crítico de su teoría simbólica de los mitos, si queremos dejar, al menos, constancia de algunas de sus aporías más salientes. En primer lugar, Freud, confunde constantemente el nivel concreto del signo y el acto de sobre-determinación que constituye la función simbólica. Por otra parte, la interpretación freudiana es reductora en la medida en que se atiene a un plano concreto. Pues, la traducción de un símbolo en términos de experiencia concreta y personal es siempre reductora, ya que la realidad que el símbolo expresa no se agota en lo concreto de donde procede. No obstante, hemos de señalar como mérito de la interpretación freudiana, el haber presentado la existencia de una afinidad entre un complejo psicoanalítico y el lenguaje del mito, en el sentido de que uno y otro son proyecciones extra-conscientes de naturaleza simbolizadora.

Para Jung, por el contrario, símbolo e imagen posibilitan la realización plenaria del hombre. En el fondo de ambas tendencias opuestas del Psicoanálisis, subyace un mismo problema: saber si el símbolo es única y exclusivamente la expresión de situaciones concretas existenciales, o significan una realidad más general, siendo el símbolo o la imagen solamente una pauta orientadora de la acción humana. Jung y Eliade subrayan la dimensión transempírohistórica del simbolismo. Para Eliade el hombre, mediante la simbolización podría revivir la experiencia de un tiempo primordial oriundo y recuperar el tiempo perdido. Para Jung, las imágenes y los símbolos, con su energía

significante, dinamizan al hombre impulsándolo a transpasar el umbral de lo concreto, limitado e histórico, situándolo en un mundo espiritual infinitamente más rico.

Pero, volvamos de nuevo a nuestra pregunta, ¿Cuál es - en concreto el órgano productor de la acción simbólica?. No es ocioso recordar, antes de responder directamente a la pregunta, como entienden las imágenes simbólicas Freud y Jung. Para Freud toda imagen simbólica es a la vez objetiva y subjetiva; objetiva porque brota y se nutre del objeto, y subjetiva, porque expresa la reacción del hombre con toda la carga de elementos conscientes e inconscientes, concomitantes al acto perceptivo del objeto simbólico. En este sentido, todo símbolo es o puede ser el núcleo expresivo en el que se refleja la totalidad del hombre. También Jung atestigua la dimensión objetiva y subjetiva de las imágenes oníricas. Según él la imagen soñada, que es objetiva - expresa al mismo tiempo otra cosa recóndita, que es la vida profunda del sujeto.

C.G. Jung se asombró al descubrir la semejanza entre -- las imágenes soñadas, surgidas del inconsciente, y las imágenes elaboradas por los mitos. A raíz de este descubrimiento Jung fue confirmando la hipótesis de que ambas especies de imágenes podrían proceder de una fuente común : un inconsciente colectivo. La semejanza e incluso la identidad de los símbolos mítico y oníricos a través de la historia demuestra la existencia de disposiciones comunes a todos los hombres, inconscientes y colectivas. Estas son los arquetipos: disposiciones innatas del hombre

para producir siempre las mismas representaciones míticas. Se trata, por tanto, de estructuras universales e idénticas del alma humana.

En la base, por tanto, de todo símbolo encontramos -- siempre un arquetipo que constituye su posible prefiguración. El símbolo es sólo el ropaje bajo el cual el arquetipo, estructura del inconsciente, resulta perceptible, ya sea a la conciencia individual, ya a la colectividad, por mediación de los mitos.

En resumen, el símbolo es la expresión de una totalidad psíquica formada por el consciente y el inconsciente, que no -- concierne a una sola facultad del hombre, su inteligencia, sino a la totalidad de su ser. Pensamiento y sentimiento, sentidos e intuición, participan conjuntamente de la operación simbólica. (304).

C) EL SIMBOLO RELIGIOSO.

Según Mircea Eliade, "todo acto religioso, desde el -- instante mismo que es religioso, está cargado de una significación que es, en última instancia, "simbólica", puesto que se refiere a valores o a figuras sobrenaturales.

Es lícito, por tanto, decir, prosigue Mircea, que toda investigación sobre un tema religioso implica el estudio de un simbolismo religioso" (305).

En la misma idea abunda August Brunner cuando afirma -- que "El poder de representación no es en ninguna parte tan creador como en la religión. Partiendo de la actitud religiosa es --

como se ve por primera vez el espacio y el tiempo, el hombre, los animales y las plantas, el cielo y la tierra, y a ella se adhiere la misteriosa transcendencia; con toda espontaneidad - se miran como su imagen y su signo y así son apropiados para - representarla y hacerla visible a todos" (306).

La ambivalencia sensible-espiritual de lo sacro es precisamente lo que posibilita la simbología religiosa-ritual.

"No obstante, ser lo divino puramente espiritual, es - imposible al hombre pensarlo sin representaciones que haga viable el pensamiento. Toda religión se sirve de unos y otros símbolos... Figura e imagen, por lo que tienen de sugerimiento -- simbólico, son absolutamente esenciales a la religión" (307).

La importancia, por tanto, del símbolo para la antropología religiosa es capital. "El símbolo no solo es importante porque prolonga una hierofanía o porque la sustituye; lo es ante todo porque continúa el proceso de hierofanización y, sobre todo, porque ocasionalmente es también él una hierofanía, es decir, porque revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra "manifestación" es capaz de revelar" (308).

Para Mircea las relaciones entre símbolo y sacralidad y, sobre todo, entre hierofanía y símbolo son tan profundas que, a veces, no es fácil discernir con nitidez entre una y otra realidad. Según él, la mayoría de las hierofanías pueden convertirse en símbolos, así como también muchos símbolos pueden adquirir - carácter sagrado mediante su inserción en un ámbito sacral." - (...)" toda una serie de objetos o de signos simbólicos deben - su valor y su función sagrada al hecho de estar integrados en la

forma o en la epifanía de la divinidad (ornamentos, aderezos, - signos de los dioses, objetos llevados por ellos, etc.)" (309). "... Todo puede ser símbolo o puede desempeñar el papel de símbolo, desde la cratofanía más rudimentaria (que en una u otra forma "simboliza" el poder mágico-religioso incorporado en un objeto cualquiera), hasta Jesucristo, que, en cierto sentido, - puede ser considerado como un "símbolo" del milagro de la encarnación de la divinidad en el hombre" (310).

Ya hemos aludido a la trascendencia del simbolismo y al carácter revelador y sugerente de todo símbolo. El mundo habla - en símbolos que superan siempre el nivel de la pura objetividad. En cuanto a lo que revelan los símbolos vamos a ofrecer una síntesis del pensamiento de Mircea Eliade sobre esta cuestión.

Los símbolos, dice Mircea, son capaces de revelar una estructura del mundo no evidente en el plano de la experiencia inmediata. Los símbolos religiosos que atañen a la estructura de la vida revelan una vida más profunda, más misteriosa que lo vital - captado por la experiencia cotidiana.

Para los primitivos, los símbolos son siempre religiosos, puesto que se refieren bien a algún aspecto de lo real, bien a una estructura del mundo. Ahora bien; en los niveles arcaicos de la cultura, equivale a lo sagrado. Por otra parte, el mundo es - una creación de los dioses..., desvelar una estructura del mundo equivale a revelar un secreto o una significación "cifrada" en la obra divina.

A continuación señala Eliade el carácter multivalente del símbolo religioso y su inserción en un sistema de realidades sim-

bólicas heterogéneas.

Una característica esencial del símbolo religioso es su multivalencia, su capacidad de expresar simultáneamente varias significaciones cuya solidaridad no es evidente en el plano de la experiencia inmediata.

El símbolo es susceptible de revelar una perspectiva en la cual realidades heterogéneas se dejan articular en un conjunto e incluso se integran en un sistema. Dicho de otro modo: el símbolo religioso permite al hombre descubrir una cierta unidad del mundo y, al mismo tiempo, conocer su propio destino como parte integrante del mundo.

Pero quizá la función más importante del simbolismo religioso sea su capacidad de expresar situaciones paradójicas o ciertas estructuras de la realidad última que son imposible de expresar de otro modo.

Por último, dice Mircea, es preciso subrayar el valor existencial del simbolismo religioso, es decir, el hecho de que un símbolo se refiere siempre a una realidad o a una situación que compromete la existencia humana. Esta dimensión existencial es la que distingue y separa primordialmente los símbolos de los conceptos. El símbolo religioso no desvela solamente una estructura de lo real o una dimensión de la existencia; aporta, al mismo tiempo, una significación a la existencia humana. A esto se debe el que incluso los símbolos que atañen a la realidad última supongan, al mismo tiempo, revelaciones existenciales para el hombre que sabe descifrar su mensaje gracias al símbolo, la experiencia individual es "despertada" y transmutada en

acto espiritual" (311).

Tras estas consideraciones sobre el símbolo se nos -
hace más inteligible el concepto de hierofanía como realidad
en la que se manifiesta la presencia y la acción de lo reli-
gioso y como símbolo sensible de lo sagrado.

El hecho de que hayamos abordado el tema del simbo-
lismo, inmediatamente antes, del estudio de las actitudes y -
expresiones de la experiencia religiosa es porque pensamos -
que la dimensión simbólica se encuentra más o menos explícita
en todas y cada una de ellas.

N O T A S
= = = = =

- (289).- Larrea, Juan, "Corona Incaica", op. cit. págs. 57-152.
- (290).- MIRCEA ELIADE, Mefistófeles y el Andrógino, Edic. - Guadarrama, S.A., Madrid, 1969, págs. 244-245.
- (291).- Benzo Mestre, Miguel, "Hombre Profano- Hombre Sagrado", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978, págs 137 - 138.
- (292).- Mircea Eliade, "Tratado H* Relig.," II, op. cit. - págs 235.
- (293).- Karl Rahner, Escritos de Teología, IV, "Para una Teología del símbolo", Tauros Ediciones, Madrid, 1963, págs. 283-284.
- (294).- Cassirer, Ernst, "Mito y Lenguaje", Ediciones Nueva - Visión, Buenos Aires, 1973, pag. 12.
- (295).- Benzo, op, cit. pag. 139.
- (296).- Michel Meslin, "Aproximación a una Ciencia de las Religiones". Ed. Cristiandad, Madrid, 1978. pag. 204.
- (297).- Citado por Castro Cubells, op. cit. pag. 89.
- (298).- A. Brunner. op. cit. pag. 158.
- (299).- José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Edit. Sudamericana, Tomo II, Buenos Aires , 1965, págs. - 675.
- (300).- Mircea Eliade, Trat. H* de las Relig., II, op. cit. pag. 241.
- (301).- Michel Meslin, "Aproximación a una Ciencia de las Religiones", ed. Cristiandad, Madrid, 1978, pag. 203.
- (302).- Idem., pag. 202.
- (303).- Mircea Eliade, Tratado H* Relig. II. op. cit. pag. 235.
- (304).- Michel Meslin, op. cit. pag. 212.
- (305).- Mircea Eliade, "Mefistófeles y el Andrógino", op. cit. pag. 258.

- (306).- Op. cit. pág. 110.
- (307).- Brundage, op. cit. pág. 158.
- (308).- Mircea Eliade, Tratado H^o Rel. II. op. cit. pág. 236.
- (309).- Idem. pág. 235.
- (310).- Idem. pág. 238.
- (311).- Mircea Eliade, "Mefistófeles y el Andrógino", Op. cit. págs. 261-269.

-I-

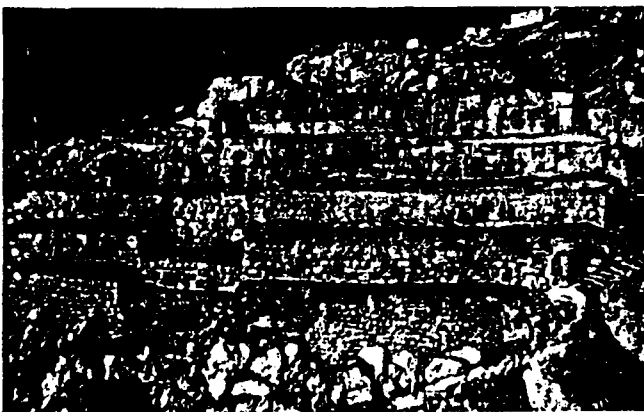
491

-1-

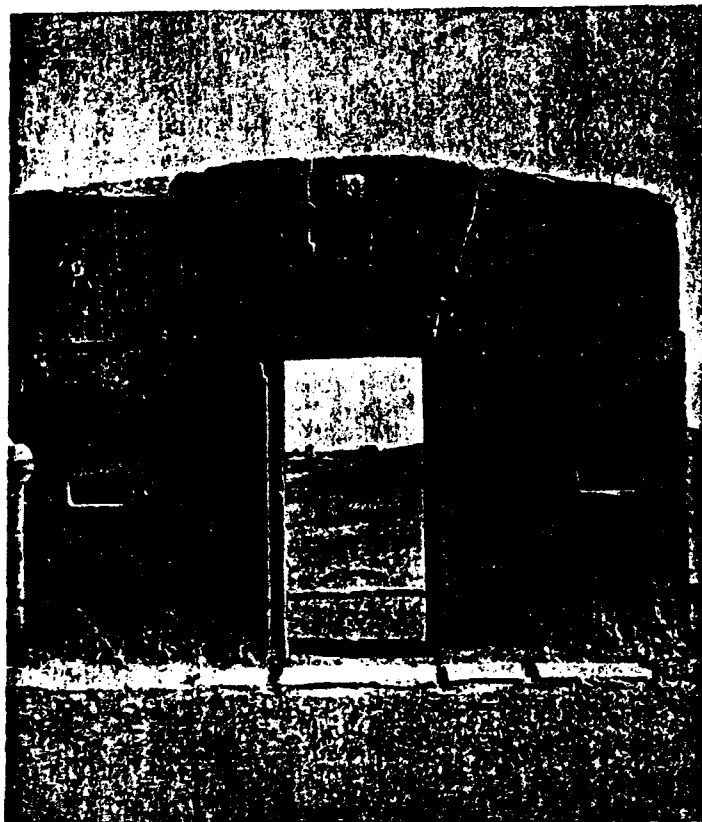


■ Lo que queda hoy del gran Templo de Viracocha, en Cacha (Racche).

■ Gran fortaleza inca en Ollantaytambo: lugar de refugio sobre el río Urubamba.

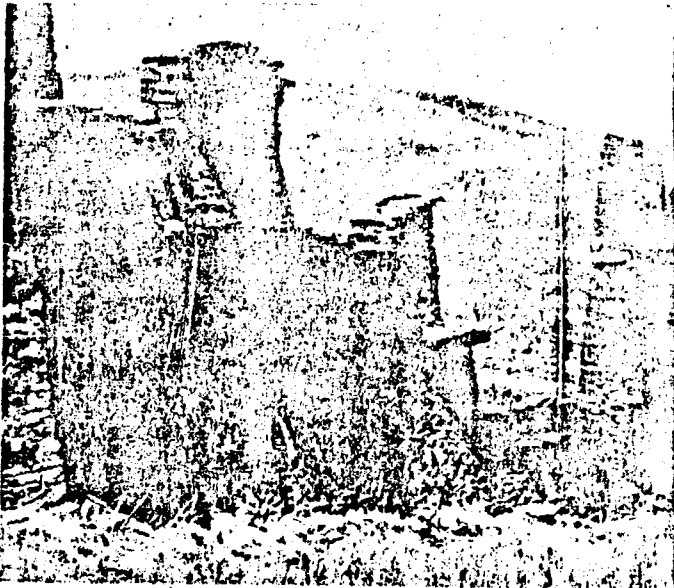


-2-



La célebre Puerta del Sol, en Tiahuanaco. En medio de las "aves Horonas" de este monumento realizado en una sola piedra, aparece el Ser Supremo: Viracocha.

-4-

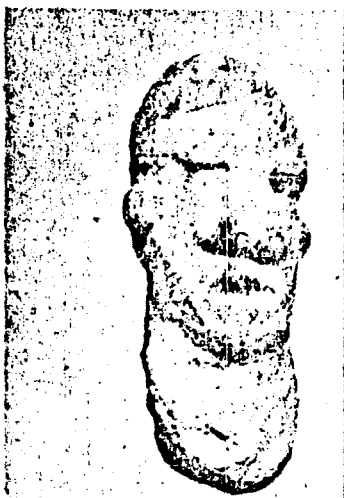


Templo fortificado.
Región de Tzucmá.

(Cultura preincásica del Alto Marañón.)

Piedra esculpida: cabeza de hombre.
(Cultura preincásica del Alto Marañón.)

(Fotos B. Flornoy.)



-5-

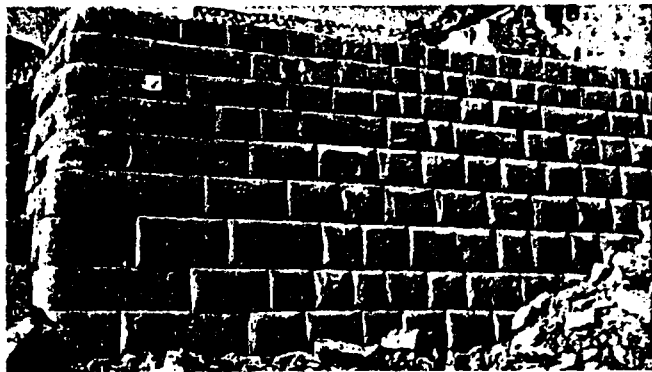


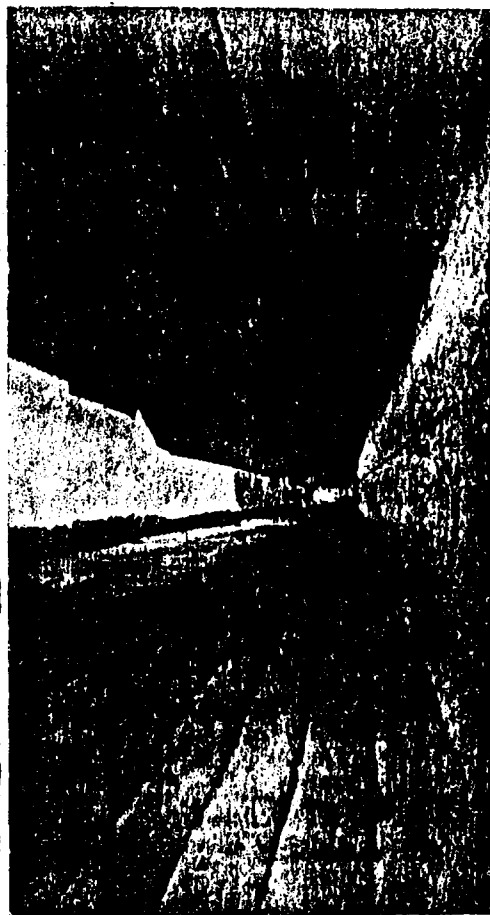
COLCAMPATA (CUZCO).



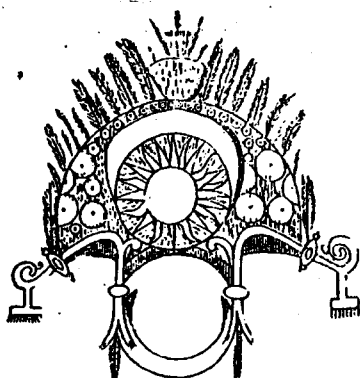
■ El Coricancha, templo inca al Sol (en el Cuzco) que sirvió, después, para erigir sobre él el templo católico de Santo Domingo.

■ Magnífico ejemplo de la perfecta construcción de muros de piedra prehispánicos. Este, en la ciudad del Cuzco, se conserva bastante bien.

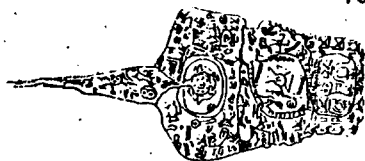




MUROS DEL TEMPLO DEL SOL DEL CUZCO.



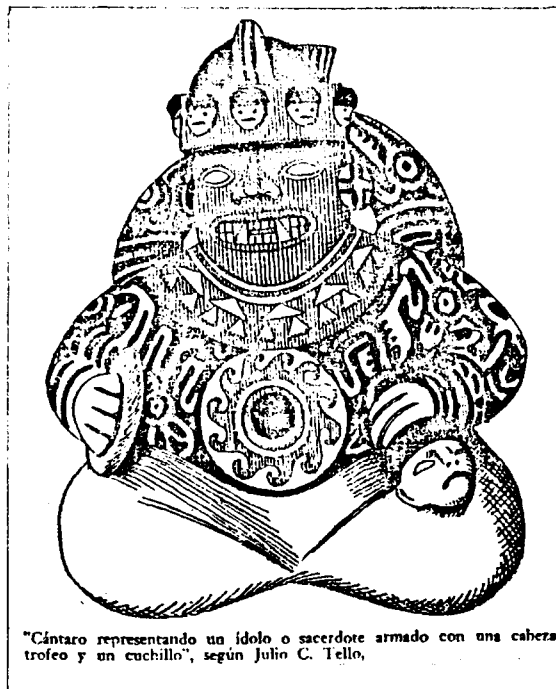
TOCADO DEL SUMO SACERDOTE. -10-



TOPU O ALFILER DE ORO. -11-



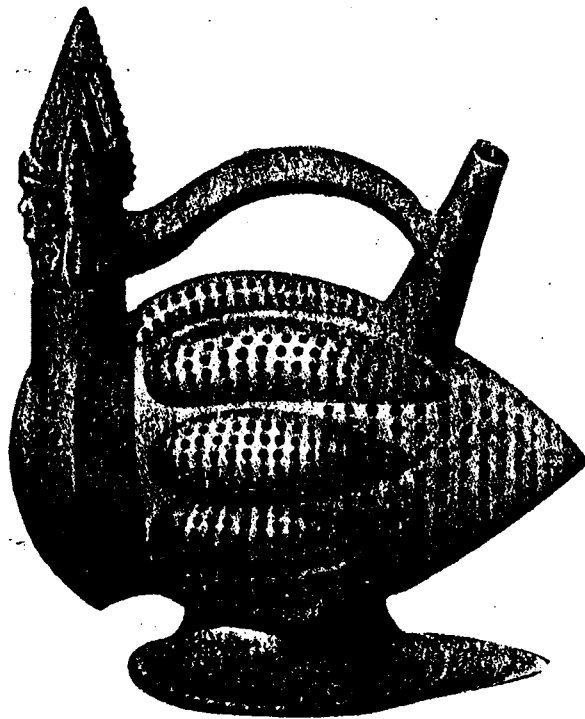
PECTORAL DE ORO DEL CUZCO. -12-
(Que fué obsequiado al General Echenique en 1853).





-X-

500



CONOPA DEL MAIZ

-16-



Cráneos deformados y con trepanación

-17-

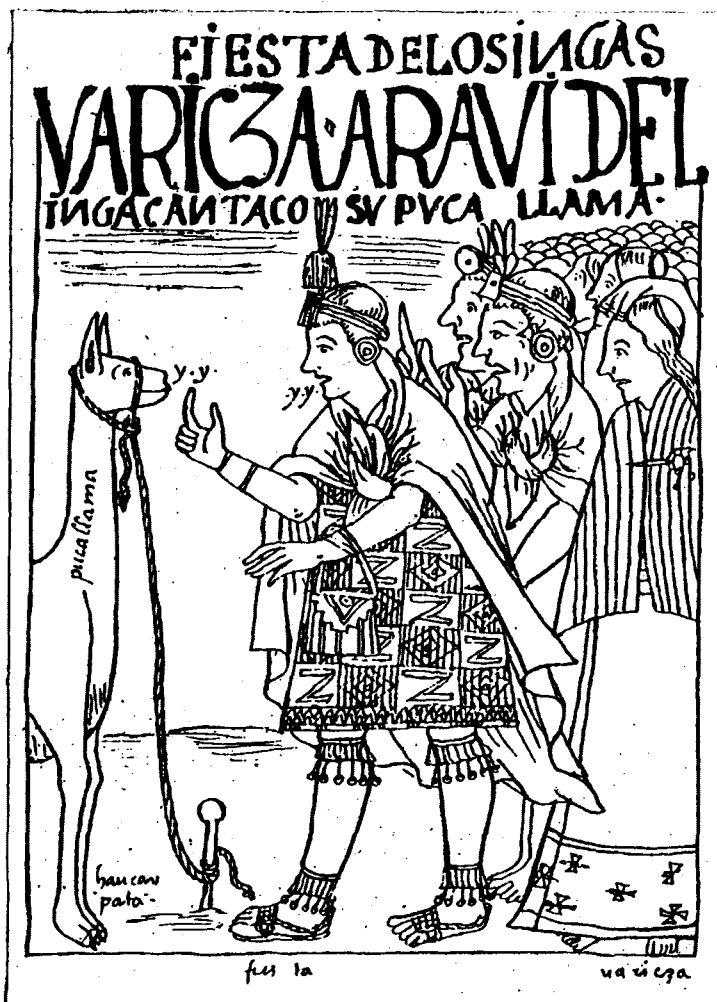


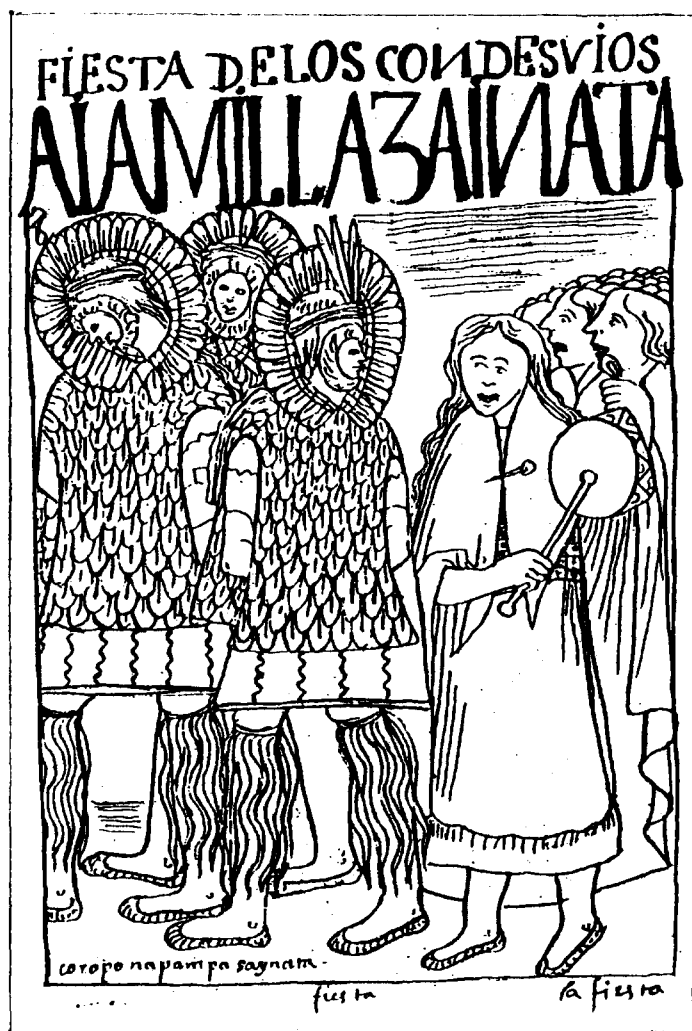
-18-

En el antiguo Perú se practicó intensamente la trepanación como método curativo. Las horadaciones en los múltiples cráneos encontrados afectan diversas formas, entre las cuales las cuadrangulares no son raras.



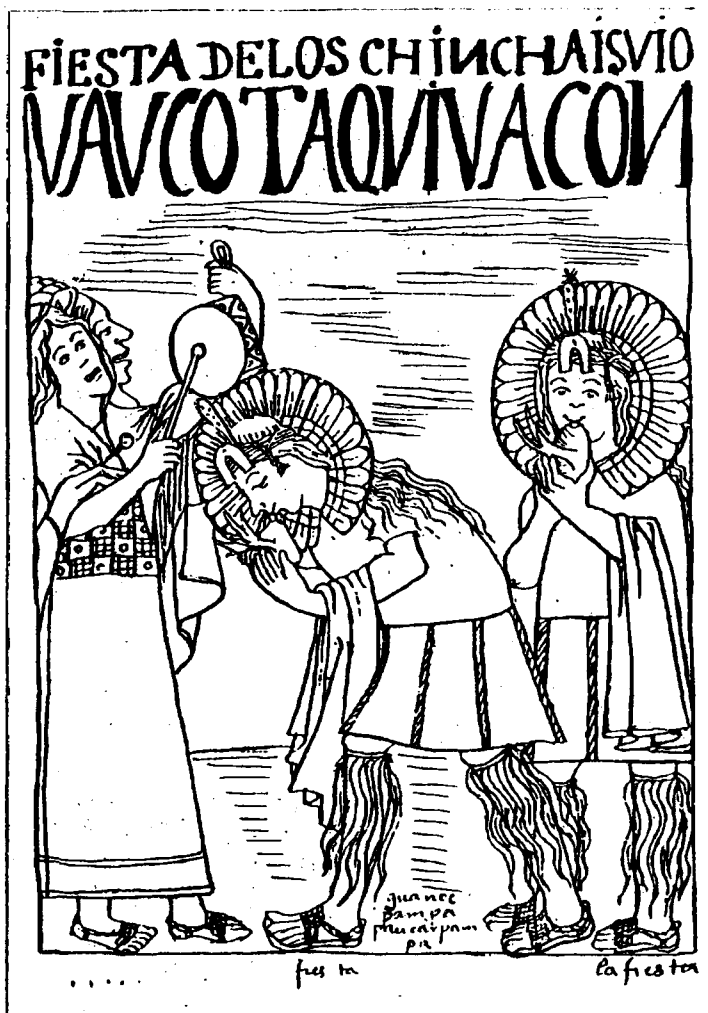
FIESTAS INCAS
según Guaman Poma de Ayala.















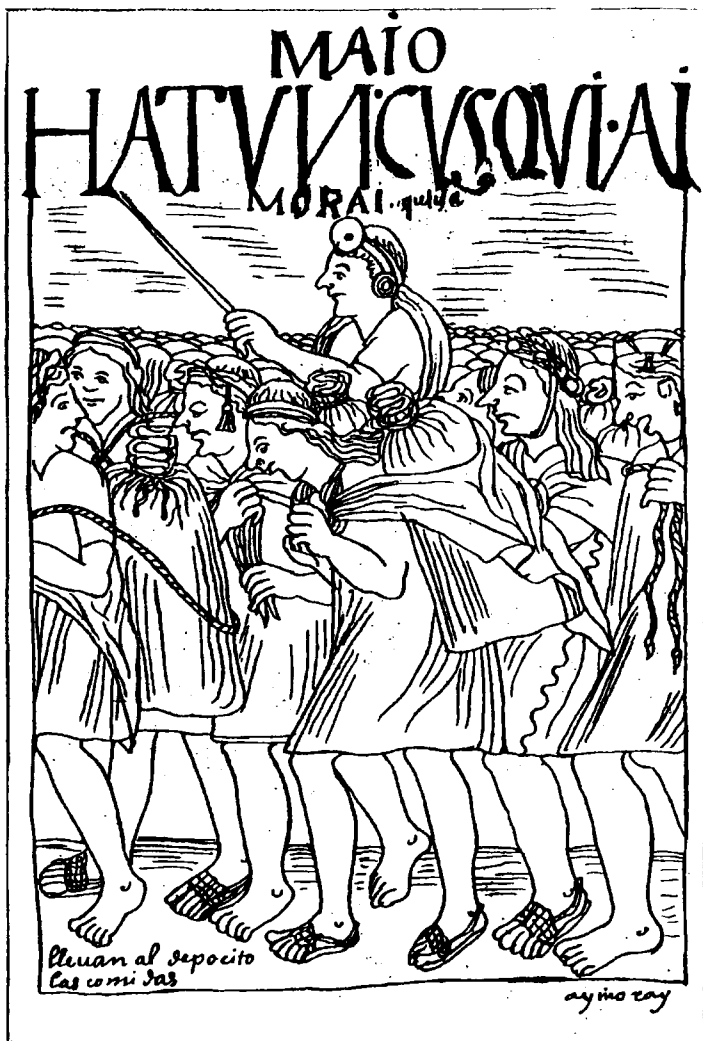








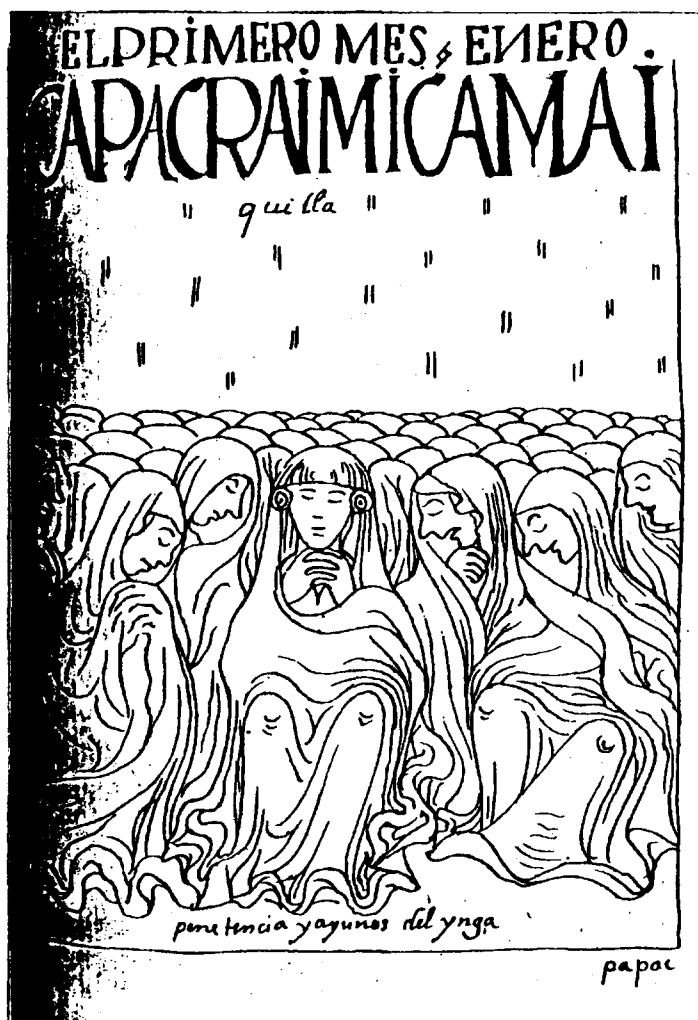












-XXX-

520

HECHICEROS E IDOLOS
según
Guaman Poma de Ayala.



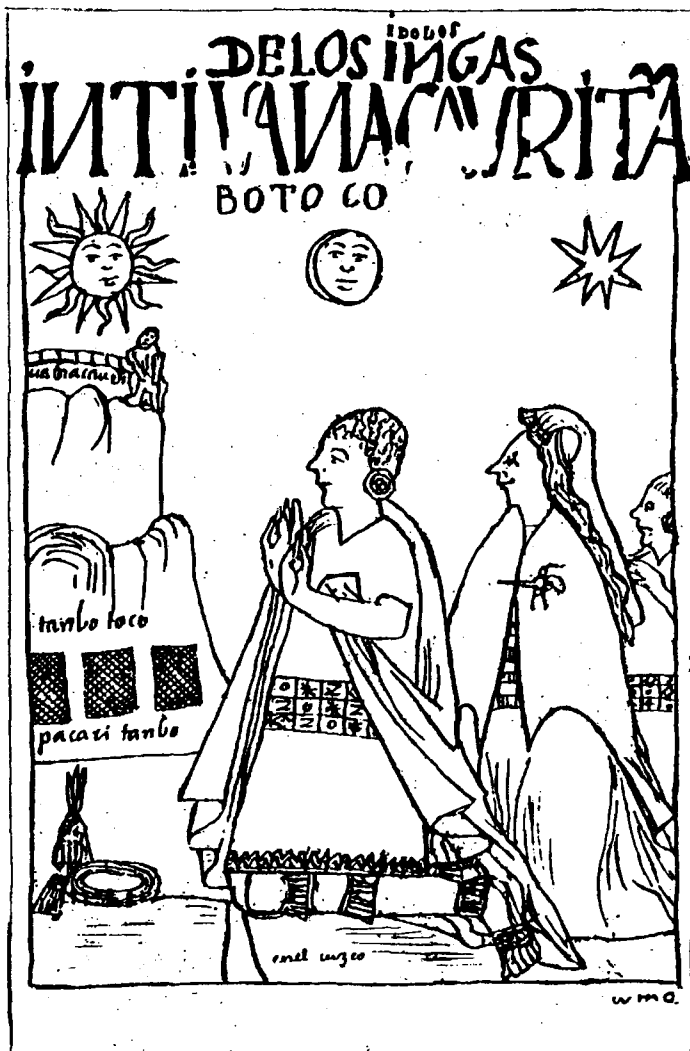
















BIBLIOGRAFIA DEL TOMO II.-

- ACOSTA, P. José de, "Historia Natural y Moral de las Indias", - Biblioteca de Autores Españoles, Tomo LXXIII, Madrid, 1954.
- AGUSTINOS, "Relación de los Primeros Agustinos sobre las Idolatrías de los Indios de Huanamachucos, en Documentos inéditos del Archivo de Indias, Sevilla, Tomo III.
- ALBORNOZ, Cristóbal de, (Un inedit de), "La Instrucción para - descubrir las Huacas del Pirú y sus Camayos y Hazien- das", Journal de la Soc., des Amer., Paris, Tomo -- LVI-1, 1907.
- ANONIMA, "Relación de las Costumbres Antiguas de los Naturales del Pirú", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 209, Madrid. - 1969.
- ARRIAGA, Pablo José de, "Extirpación de la Idolatría del Perú", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Tomo 209, - Madrid, 1969.
- AVILA, Francisco de, "Dioses y Hombres de Huarochiri", Tradu- cción de José M^a. Arguedas, Museo Nacional de Histo- ria, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966.
- BENZO MESTRE, Miguel, "Hombre Profano-Hombre Sagrado", Tratado de Antropología Teológica, Ediciones Cristiandad, Ma- drid, 1978.
- BETANZOS, Juan de, "Suma y Narración de los Incas", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 209, Madrid, 1968.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright:
-"Empire Of the Inca", University of Oklahoma Press, Norman, 1963, USA.

- "Lords of Cuzco", A History and Description of the Inca People in their final days, University of Oklahoma Press, Norman, 1967, USA.

BRUNNER, August, "La Religión", Editorial Herder, Barcelona, - 1963.

CABELLO VALBOA, Miguel, Miscelánea Antártica, Universidad de San Marcos, Lima, 1955.

CALANCHA, Antonio de la, "Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú", en Los Cronistas de Convento, Desclée de Brouwer, París, 1938.

CAPDEVILA, Arturo, "Los Incas", Editorial Labor, S.A., Reimpresión, Barcelona, 1947.

CASSIRER, Ernst: "Mito y Lenguaje" Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973.

CASTRO CUBEILS, Carlos, "Sentido Religioso de la Liturgia". -- Ediciones Guadarrama, Madrid, 1964.

CIEZA DE LEON, Pedro, "El Señorío de los Incas", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967.

COBO, P. Bernabé, "Obras del", Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 92, Madrid, 1956.

DESROCHE, Henri, "El Hombre y sus Religiones", Editorial Verbo Divino, Estella (Navarro), 1975.

ELIADE; Mircea, - "Lo Sagrado y lo Profano", Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967.

- "Mefistófeles y el Andrógino", Editorial Guadarrama, Madrid, 1969.

- "Tratado de Historia de las Religiones", Dos Tomos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1974.

FERRATER MORA, José "Diccionario de Filosofía, Editorial Sudamericana, Tomo II, Buenos Aires, 1965.

- III -

- FAVRE, Henri, "Les Incas", Presses Universitaire de France, (6^e lección que sais-je), Paris, 1972.
- GARCILASO DE LA VEGA, El Inca, Primera Parte de los Comentarios Reales de los Incas", Biblioteca de Autores - Españoles, LXXXIII, Madrid, 1960.
- GONZALEZ DE LA ROSA, Manuel, "El Creador Viracocha y Pachacamac", Artículo publicado en "La Prensa", Lima, - 1909.
- GRANDMAISON, Jacques, "Le monde et le Sacré", Collection -- points d'appui, Les Editions Ouvrieres, Paris.
- HOWLAND ROWE, John, "Inca Culture at Time of the Spanish Conquistador", En Hand book of American Indians, vol. II - (2^a Edición), New York, 1963.
- JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto, "La Religión del Imperio de los Incas", Quito, 1919.
- KARSTEN, Rafael, "La civilisation de l'Empire Inca. Un Etat - totalitaire du passé, Traduction de R. Jouan, Paypt, Paris, 1952.
- KERENYI, Karl, "La Religión Antigua", Revista de Occidente, - Madrid, 1972.
- KUNIKE, H., "El Jaguar y la Luna en la Mitología de la Altiplania Andina", Inca, Revista de Estudios Antropológicos, Universidad Mayor de San Marcos, Volumen I. n^o 3, Julio-Septiembre, Lima-Perú, 1923.
- LAFONE QUEVEDO, Samuel A., "Ensayo Mitológico. El Culto de Tonapa, Los Himnos Sagrados de los Reyes del Cuzco, según Yamqui Pachacuti, Revista del Museo de la Plata, Tomo III, La Plata, 1892.
- LARREA, Juan, "Corona Incaica", Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, República - Argentina, 1960.

LIESELOTTE, Engl., "La Aparición del Sol al Joven Inca Pachacuti en la Puente de Sususpuquio", Revista Española de Antropología, vol 5, Madrid, 1970.

LOPEZ DE GOMARA, Francisco, "Historia General de las Indias,".- Tomo II, Espasa-Calpe, S.A. Madrid. 1961.-

MACEO, Pastor, "La Esfinge Coñi, Pachacamac, Viracocha", R.H. T. IX, Entrega IV (trabajo).

MALDONADO, Luis, "Secularización de la Liturgia", Ediciones Marova, Madrid, 1970.

MARKHAM, Sir Clements R., "Los Incas del Perú", versión castellana de Manuel Beltroy, Lima-Perú, MCMXX.

MEAD, Charles "., "Old Civilisations of Inca Land", Cooper - Square Publishers, Inc. New York, 1972:

MESLIN, Michel, "Aproximación a una Ciencia de las Religiones", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1978.

METRAUX, Alfred, "El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales en la Mitología Sudamericana, América Indígena, Vol., VI, nº 1, México, 1946.

MOLINA, EL ALMAGRISTA, Cristóbal de, "Conquista y Población del Perú", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, - Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 209, Madrid, 1968.

MOLINA, EL GUZQUEÑO, Cristóbal de, "Fábulas y Ritos de los Incas", en las Crónicas de los Molinas, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, Tomo IV, Lima, 1943.

PEASE, G.Y. Franklin:
-"En torno al Culto Solar Incaico", en Humanidades, 1, Lima, 1967.

-"El Dios Creador Andino", Mosca Azul Editores, - Lima, 1973.

PEREZ PALMA, Ricardo, "Evolución Mítica en el Imperio Incaico del Tahuantinsuyo", Primera Parte, Publicación - Homenaje a la Ciudad de Ayacucho en el IV Centenario de su Fundación Española, Lima, 1918.

PIZARRO, Hernando, "Relación del Capitán", Colección Urteaga Tomo V.

POLO DE ONDEGARDO, Juan:

- "Informaciones a cerca de la Religión y Gobierno de los Incas", Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Lima, 1916.

PRESCOTT, Guillermo F., "Historia de la Conquista del Perú - con observaciones preliminares sobre La Civilización de los Incas", Establecimiento Tipográfico de D. Ramon Rodriguez de Rivera, Editor, Madrid, 1847.

RAHNER, Karl, Escritos de Teología: IV, "Para una Teología - del Símbolo", Tauros Ediciones, Madrid, 1869.

RAHNER-VERGLINIER, Diccionario Teológico, Madrid, 1964.

RAMOS GAVILAN, Alonso, "Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana", (En Historia del Perú Antiguo, de Luis E. Valcarcel), Buenos Aires, 1964.

RIVA AGUERO, José de la, "La Historia en el Perú", Lima, 1965.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, Maria, "Pachacutec", Lima, 1953.

ROUMA, Georges, "La civilisation des Incas et leur communisme autocratique", Imprimerie Medicale et Scientifique, Bruxelles, 1924.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de, "Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú, en Crónicas Peruanas de Interés - Indígenas", Biblioteca de Autores Españoles, Tomo 209, Madrid, 1968.

- SANTILLAN, Hernando de, "Relación del Origen, Descendencia, --
Política y Gobierno" de los Incas", en Crónicas -
Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Auto--
res Españoles, Tomo 209, Madrid, 1968.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro, "Historia de los Incas", Emece -
Editores, Buenos Aires, 1942.
- TELLO, J.C., "Wira Kocha", Revista de Estudios Antropológicos,
Vol. I. números 1, 2 y 3, Universidad Mayor de San -
Marcos, Lima (Perú) 1923.
- TSCHUDI, Johann Jacobo von, "Die Kechua-Sprache", II, Viena, -
1853.
- VALCARCEL, Luis E., "Etnohistoria del Perú Antiguo", Universi-
dad Nacional de San Marcos, Serie: Textos Universi-
tarios, Lima, 1967.
- VAN DER LEEUW, G., "Fenomenología de la Religión", Fondo de -
Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964.
- WIDENGREN, Geo, "Fenomenología de la Religión", Ediciones Cris-
tiandad, Madrid, 1976.
- WIENER, Charles, "Essai sur les Institutions Politiques, Reli-
gieuses, Economiques et Sociales de l'Empire des -
Incas, París, Maissonneuve et Cie., 1874.
- ZUNINI, Giorgio, "Homo Religiosus", Estudios sobre Psicología
de la Religión, Editorial Universitaria, Buenos -
Aires, 1970.

537

ESTUDIO ANTROPOLOGICO DEL RITO EN LA CULTURA

INCA DEL PERU

T O M O III

LOS RITOS INCAICOS

JOSE LUIS PALLARES GONZALEZ.

=====

Autor: JOSE LUIS PALLARES GONZALEZ.

Título de la Tesis Doctoral: ESTUDIO ANTROPOLOGICO
DEL RITO EN LA CULTURA INCA DEL PERU.

Director de la Tesis: JESUS MUGA SANCHEZ, DOCTOR EN
FILOSOFIA, PROFESOR AGREGADO INTERINO DE ANTROPOLO-
GIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIA DE LA -
EDUCACION DE LA UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

Ponente de la Tesis: JOSE LUIS PINILLOS DIAZ, CATE-
DRATICO DE PSICOLOGIA GENERAL Y DIRECTOR DEL DEPAR-
TAMENTO DE PSICOLOGIA Y ANTROPOLOGIA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y CIENCIA DE LA EDUCACION DE LA UNIVER-
SIDAD COMPLUTENSE DE MADRID.

Universidad Complutense de
Madrid, Facultad de Filoso-
fía y Ciencia de la Educa-
ción.
Departamento de Psicología
y Antropología.

Año 1980.

	<u>Páginas.</u>
<u>LOS RITOS INCAICOS.</u>	
INTRODUCCION.	1
CAPITULO IX.- MITO Y RITO	8
CAPITULO X.- HISTORICIDAD, ORIGEN Y CLASIFICACION	
DE LOS MITOS.	16
a).- Historicidad del Mito.	16
b).- Origen del Mito.	21
c).- Clasificación del Mito	33
CAPITULO XI.- LOS MITOS INCAS.	
A).- Mitos incaicos de Creación.	40
Introducción	40
a).- El Mito de Viracocha.	44
b).- El Mito del Diluvio y los	
Cañaris.	54
B).- Mitos de Aparición de los Incas.	60
a).- El Mito de los Hermanos Ayar	60
b).- El Mito de Origen Solar.	65
CAPITULO XII.- ¿QUE ES UN RITO?.	
Introducción	72
A).- Significado Nominal del Rito:	
Hacia una Definición del Rito.	76
B).- Naturaleza y dimensiones del Rito	73
a).- Dimensión hierofánica y simbólica del rito.	80

	<u>Páginas.</u>
b).- Dimensión mítica del rito. . .	82
c).- Dimensión memorial del rito. .	82
d).- Dimensión comunitaria del rito	83
e).- Dimensión testimonial del rito	84
f).- Dimensión mágica del rito. . .	84
g).- Dimensión cultural del rito. .	90
C).- Origen del Rito.	96
D).- Repetibilidad del Rito	98
E).- Estructura del Rito: Gestos y Palá-	
bras.	101
a).- Sentido de la Palabra.	103
b).- Palabra hierofánica y rito . .	107
CAPITULO XIII.- TIPOLOGIA DE LOS RITOS INCAS.	
INTRODUCCION.	113
A).- Ritos originarios y Memoriales . . .	114
B).- Ritos Individuales y Colectivos. . .	117
C).- Ritos Mágicos y Religiosos.	118
D).- Ritos de Defensa y Eliminación . . .	123
E).- Ritos Propiciatorios.	130
F).- Ritos Divinatorios y Mistéricos. . .	131
G).- Ritos de Tránsito.	138
a).- Ritos del Nacimiento.	
a-1.- Ritos en el parto.	140
a-2.- Ritos en el día de naci-	
miento.	141
a-3.- Ritos de deformación cra-	

	<u>Páginas</u>
neal.	141
a-4.- Ritos de corte de cabellos y de	
uñas.	142
a-5.- Ritos especiales para nacimien-	
tos singulares.	142
a-6.- Ritos de imposición de nombres. .	143
b).- Ritos de Iniciación.	
b-1.- Ritos de iniciación de los mance-	
bos incas.	148
b-2.- Ritos de iniciación de las donce-	
llas incas	155
c).- Ritos Nupciales.	159
c-1.- Ritos Prenupciales	159
c-1.a.- El Matrimonio de ensayo. .	159
c-1.b.- la circuncisión y la rup-	
tura del himen.	161
c-2.- Ritos Nupciales.	162
d).- Ritos Funerarios.	169
Introducción.	169
d-1.- Escatología Incaica	172
d-2.- Thanatos-Cratofanía	177
d-3.- La muerte como renacimiento . .	178
d-4.- El Luto.	183
d-5.- El Coentierro	183
H).- Ritos estacionales o agrarios. . . .	193
Introducción.	193

- IV -

Páginas.

h-1.-Importancia de los ritos agrarios entre los incas.....	194
h-2.-El rito de la "soga enroscada".	198
h-3.-El rito "Mayocati".....	202
h-4.-El rito de los cuyes y de la leña.	203
h-5.-El rito "Aostaymita".	203
h-6.-Los ritos de Ayrihuamita" y "Oncomitta".	204
h-7.-El rito de "Aymoray".	205
h-8.-El rito de la "Mamazara". . . .	207
h-9.-El rito de "Hatun Raimi". . . .	208
h-10.-El rito "Guayara".	209
h-11.-El rito de la Citua.	210
I).- Ritos Purificatorios.	212
i-1.-Lo Puro y lo Impuro.	212
i-2.-Ritos de purificación por agua	216
i-3.-Ritos de " por fuego..	220
i-4.-Ritos de " por sangre.	223
i-5.-Ritos de " por ayunos y por abstención sexual.....	227
i-6.-Ritos de purificación por la confesión.	230
J).-Ritos Sacrificiales.	233
a).-Noción de Sacrificio.	233
b).-Origen del Sacrificio.	238

	<u>Páginas</u>
c).- Modalidades de Sacrificio. . .	245
a).- Sacrificio de Ofrenda. .	246
a-1.- Primicias.	246
a-2.- Ofrendas vegetales y animales.	250
a-3.- Sacrificios humanos: La Capacocha.	266
b).- Sacrificio de Expiación .	286
c).- El Sacrificio-Banquete. .	288
CONCLUSIONES.	315

INDICE DE ILUSTRACIONES.

1.- Acllas (monjas).	I
2.- Procesión: ayunos y penitencias.	II
3.- Cabeza de fardo funerario.	III
4.- Cabeza de fardo funerario.	III
5.- Fardo Funerario Peruano.	IV
6.- Momia envuelta en su fardo funerario	IV
7.- Mazorcas de maiz de varios entierros	V
8.- Semillas de calabazas de tumbas en la Costa Cen- tral.	V
9.- Chullpa	VI
10.- Urna Funeraria	VI
11.- Canciones y Música	VII
Trabajos Agrícolas, según Guaman Poma de Ayala .	VIII
12.- Trabajos Agrícolas: Diciembre.	IX
13.- Trabajos Agrícolas: Noviembre.	X
14.- Trabajos Agrícolas: Octubre.	XI
15.- Trabajos Agrícolas: Septiembre	XII
16.- Trabajos Agrícolas: Agosto	XIII
17.- Trabajos Agrícolas: Julio.	XIV
18.- Trabajos Agrícolas: Junio.	XV
19.- Trabajos Agrícolas: Mayo	XVI
20.- Trabajos Agrícolas: Abril.	XVII
21.- Trabajos Agrícolas: Marzo.	XVIII
22.- Trabajos Agrícolas: Febrero.	XIX
23.- Trabajos Agrícolas: Enero.	XX

Entierros Incas, según Guzmán Poma de Aya-	
la.	XXI
24.- Entierro de Antisuyos	XXII
25.- Entierro de los Condesuyos.	XXIII
26.- Entierro de los Collasuyos.	XXIV
27.- Entierro de los Chinchaisuyos	XXV
28.- Entierro del Inca.	XXVI
29.- Huaca del Sol.	XXVII
30.- Decoración simbólica.	XXVII
31.- Templo de Chavin (Galería Interior)	XXVIII
32.- Tres Galerías Interiores del Templo de Chavin.	XXVIII
BIBLIOGRAFIA DE LOS TRES TOMOS.	I ss.
VOCABULARIO DE PALABRAS INDIGENAS	I ss.

=====

T O M O I I I

CAPITULO VIII.

LOS RITOS INCAICOS

I N T R O D U C C I O N
= = = = =

La experiencia por la que el hombre se encuentra relacionado y en contacto con lo sagrado provoca en el sujeto una serie de actitudes que dan lugar a una gama de expresiones cuyo estudio antropológico vamos a abordar en el presente capítulo.

En la relación religiosa Dios-hombre, la actividad divina en sí escapa absolutamente a toda constatación empírica y sólo es perceptible en la medida en que provoca en el hombre unas respuestas y actitudes vitales. Por esta razón, la experiencia religiosa del sujeto tiene que ser abordada a partir de las actitudes, de los comportamientos del homo religiosus.

" En la religión, Dios es el agente en la relación con el hombre; la ciencia puede solamente hablar de la actividad del hombre en relación con Dios, pero nada puede decir de la actividad de Dios. (1).

La vida del hombre, desde sus estadios más primitivos -- hasta los más evolucionados, es una caja de resonancias de ecos trascendentes. En el rastreo de estas resonancias por los campos de la conciencia y de las actitudes del hombre podemos barruntar las huellas tremendas y fascinantes de lo munitoso.

Las huellas de lo sagrado han arraigado tan profundamen-

te en el ser que a medida que vamos perforando ontológicamente la realidad nos sentimos percutidos por el misterio religioso. El hombre entra en trance de religiosidad al sentirse tocado - por lo invisible y poderoso.

Este "toque" provoca en el hombre un preguntar y preguntarse progresivo. Su ser todo es una pregunta abierta que reclama una respuesta coherente e iluminadora. La fatiga itinerante del ser humano limosneando plenitud entre las cosas e interrogando reiterativa y machaconamente al mudo pero aguijonante misterio se delata como un proyecto que busca un sentido.

Si el espacio y el tiempo son condiciones "ecológicas" - de lo antropológico y dimensiones sustantivas de la ontología humana : ¿por qué no se contenta el hombre con lo intramundano y consuntible?, ¿por qué aparece el hombre como inadaptado existencial?, ¿por qué exige más a la vida y se angustia con sus limitaciones?, ¿por qué y para qué ese ansia siempre insatisfecha de trascendencia?

Cuando todo este preguntar invade la conciencia humana - buscando soluciones definitivas y salvadoras y cuando el hombre se da de cara en esa búsqueda con algo que se le ofrece como la salvación absoluta por venir cargado de poder y seguridad, entonces, podemos decir, que nos encontramos con la experiencia religiosa.

A esta altura de nuestra reflexión, debemos preguntarnos lógicamente por el objeto de esta experiencia. Los nombres con los que se suele denominar dicho objeto son "el misterio", "lo divino", "lo santo", "lo numinoso", etc... Mediante una breve des-

cripción fenomenológica intentaremos destacar los aspectos más salientes de tal experiencia.

Nuestro acceso a lo sagrado podemos realizarlo preferentemente a través de dos caminos o métodos:

Uno negativo, diciendo lo que no es, o dicho con otras palabras, negando su similitud con lo mundano y tangible. Rudolf Otto ha caracterizado lo numinoso como "lo heterogéneo en absoluto..., lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprensivo, familiar, - íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma al ánimo de intenso asombro". (2) Otro positivo, que consiste en un esfuerzo de descripción "por el peculiar reflejo sentimental que (lo numinoso) provoca en el ánimo (3).

Para una mejor comprensión de las actitudes y de las expresiones míticas y rituales de la experiencia religiosa vamos a describir previamente los caracteres generales más destacados de lo sagrado.

Una nota primordial de lo sagrado es lo numinoso, lo misterioso. Su misterio radica en su esencial heterogeneidad respecto a todo lo intramundano.

"El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprendible, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia, y que por esta razón me hace retroceder espantado". (4).

Eliade concibe lo sagrado en términos estrictamente -



dialécticos hasta el punto que propone una moralidad que es opuesta a la profanidad y precisamente esta oposición dialéctica hace que lo sacro resulte lleno de sentido para la conciencia profana. Por eso también lo sacral se distingue y se sustrae a lo cotidiano y a lo profano.

Lo numinoso y lo misterioso se manifiesta cargado de poder provocando en el hombre un sentimiento de pavor y temblor. "Mysterium tremendum" lo denomina Rudolf Otto(5) En este mismo sentido afirma también August Brunner que "lo intramundano imposible de dominar aparece al hombre en conexión con lo absoluto ..." (6). El "mysterium tremendum" implica la "inaccesibilidad absoluta" (7) de lo numinoso y "el sentimiento de la propia nulidad" del hombre (8) El Hombre frente a esta realidad se siente impotente y nulo, como "polvo y ceniza" (Gen. 18,27).

Pero, al mismo tiempo lo sagrado surge como un "Mysterium fascinans". "Es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina" (9) Sin embargo, lo más interesante es que, por una parte, es apetecido "no sólo en virtud de los auxilios y beneficios naturales que de él se esperan, sino también por sí mismo, (10) y, por otra parte, porque es en él donde se vive ese algo oculto y misterioso de nuestra naturaleza humana que está más allá de nuestros deseos e impulsos sensibles, espirituales e intelectuales, que los místicos han llamado el "hondón del alma" (11).

Otra característica de lo sagrado es su irrupción de una manera inesperada y gratuita en la vida humana actuando con

independencia de la propia libertad del hombre (12).

El objeto sagrado provoca un sentido de realidad y objetividad. El hombre, bajo la experiencia religiosa, advierte que lo sagrado "no es una ilusión, no es un fantasma, no es una creación propia, sino una realidad que está ahí, que manda, que exige". (13).

Lo sagrado se presenta de un modo imperativo y exige al sujeto un nuevo comportamiento, un compromiso existencial que deberá traducirse en una serie de actitudes y decisiones vitales, en una palabra, una conducta ética que brota siempre de las implicaciones soteriológicas de todo acto religioso.

Finalmente, lo sagrado "lo totalmente otro" se hace patente en lo intramundano sensible, lo cual es condición previa para que el sujeto religioso entre en comercio vital con el mismo. "El contacto con lo religioso, que es experiencia con lo totalmente otro y heterogéneo, se tiene que dar en la medida en que esa realidad "totalmente otra" se haga, de alguna manera, homogénea y la misma con la circunstancia del hombre. (14)

El hecho de que lo sagrado, el misterio, "lo totalmente otro" sea una realidad transcendente para el hombre hace imposible todo tipo de relación inmediatamente objetiva con él. El hombre es consciente que no puede dominarlo, ni poseerlo con sus propios actos, mas si así fuera tal realidad dejaría de ser para él trascendente, suprema. El hombre sólo puede acceder a la transcendencia mediante unas actitudes y unos actos religiosos.

Ya hemos dicho previamente que la presencia de lo sacro, del Misterio afecta a la totalidad de la existencia, y, - por esta razón, el hombre ha expresado, expresa y expresará esta presencia en todos los niveles de su existencialidad. El hombre piensa, actúa, siente y convive religiosamente. Existe por tanto, un "modus sacri vivendi".

Ese modo sagrado de vivir el hombre a nivel racional y afectivo nos llevará al estudio del Mito, y a nivel operativo - y social nos conducirá a la reflexión de las acciones rituales, objetivo central de nuestro estudio.

Antes de entrar en el estudio concreto de los mitos y ritos incaicos, expresiones fundamentales de toda actitud religiosa, vamos a intentar hacer patente la estrecha relación del mito y del rito para una mejor comprensión del tema objeto de - nuestro estudio.

En resumen, lo sagrado se presenta como misterio terrible, fascinante y sublime. Su magestuosidad provoca en el hombre un sentimiento de distancia inaccesible y un pavor y atracción tan intenso que compromete a todas las actividades humanas y se manifiesta por medio de ellas.

NOTAS

- (1).- Van der leeuw, op. cit., pág. 13
- (2).- Rudolf Otto, Lo santo. Revista de Occidente, Madrid - 1965.
- (3).- Otto, Op. cit., pág. 24.
- (4).- Otto, op. cit. pág.
- (5).- Otto, op, cit., pág. 33.
- (6).- August Brunner. La religión, Biblioteca Herder, Barcelona, 1963, pág. 39.
- (7).- Otto, op. cit. pág. 33.
- (8).- Idem, pág. 34.
- (9).- Idem, pag. 53.
- (10).- Otto, op. cit. pág. 55.
- (11).- Otto, op. cit. pág. 61.
- (12).- San Juan de la Cruz, "Cántico Espiritual" en Vida y Obras de San Juan de la Cruz, Tomo 15, 3ª Edición, B.A. E. Madrid 1955, pág. 871. s.s.
- (13).- Castro Cubells, op. cit. pág. 69.
- (14).- Castro Cubells, op. cit. pág. 70.

CAPITULO IX.

MITO Y RITO

Los lazos entre mito y rito son tan profundos que no puede entenderse plenamente el uno sin el otro. El vínculo casi estructural entre mito y rito resulta evidente para casi todos. ¿Pero cuál precede al otro? ¿Los mitos son la representación imaginaria y simbólica de rituales preexistentes, o, por el contrario, los ritos son una aplicación concreta de los paradigmas contenidos en los mitos, que proponen al hombre unos comportamientos ejemplares típicos?. Viejo debate al que no creo que deba darse una única respuesta.(15). Una mirada a la historia de las religiones nos hará pronto patente que en la mayoría de las formas primitivas aparece como característica esencial la íntima vinculación entre el mito y el rito.

"En las religiones de los pueblos primitivos existen tantas pruebas de la íntima conexión de las dos posibilidades de expresión, que no se puede negar su existencia. En algunas ocasiones, los actos de culto no son más que representaciones dramáticas de los acontecimientos descritos en los mitos correspondientes. Inclusive el relato de los mitos es en ocasiones un acto formal de culto. (16) Jensen, en la obra citada, aporta datos y argumentos valiosos sobre la íntima conexión entre el mito y el rito, conexión que califica de "característica esencial de la mayoría de las formas primitivas de la Religión".

En la misma idea insiste Van der Leeuw cuando afirma que el descubrimiento del estrecho parentesco entre mito y rito ha condu-

cido en los tiempos modernos no sólo a comprender muchos mitos antes enigmáticos, sino que ha aclarado por primera vez la — esencia del mito y viceversa, el mito hace creíbles los ritos (17)

Dice Alsina que "(...) al imponerse la idea de que los ritos son manifestaciones motrices de la vida psíquica podía — comprenderse que detrás del rito había algo más que simples — ideas. Así pudo delimitarse el campo del mito y del rito: el — mito se consideraba como el elemento épico de la vida primitiva religiosa, mientras que el rito era tenido por el elemento dramático". (18)

El mito expresa el sentido del rito, y, a su vez, el — rito aclara el mito. Desmitificar el rito o desritualizar el — mito son dos extremos paralelamente graves. Debido al papel central que ocupa la acción ritual en la vida del hombre primitivo, el mito, al expresar el sentido del rito para el hombre que lo realiza, explica de hecho el mundo entero para el hombre religioso.

Windengren dice que "(...) la moderna investigación de los mitos (...) ha destacado con energía el carácter del mito — y el rito como magnitudes que se complementan recíprocamente. — Puede ocurrir que el rito cambie de sentido; pero siempre se dá un determinado sentido, que queda plasmado en el mito. Tras el rito se esconde el mito, que da vida y contenido al ritual ". (19).

Tan profunda es la relación entre el mito y el rito — que se ha hecho cuestión problemática y polémica sobre la prio-

ridad y el origen de uno y otro factor. ¿Qué es anterior, el rito o el mito?. ¿Cuál ha dado origen a cuál? La respuesta a esta pregunta son dispares. Según Geo Windengren, "(...) no tiene sentido preguntar cual de los dos surgió primero. En todo lugar donde existe religión se encuentran también el mito y el rito como sus dos expresiones más potentes". (20)

A este respecto aceptamos la explicación de Marcel Mauss. "Pensamos que el problema está mal planteado: "El mito y el rito, decíamos, sólo pueden estar disociados en el nivel de la abstracción". El mito al lado de un rito no es otra cosa que la representación del acto que acompaña al acto: según los casos, uno u otro miembro de la pareja puede ser predominante, tenemos ritos inspirados fuertemente por los procedimientos de representación propios del mito, y mitos sobrecargados de detalles incoherentes, tomados de los efectos adventicios del rito - (acciones simpáticas suplementarias), y no de su acción principal; señalamos además, que los demás términos siguen el uno y otro su evolución propia. Hay ritos casi vacíos de sentido mítico. Hay mitos que han dejado de ser la representación directa del rito que le corresponde; añadamos, por último, que existen ritos que vienen escoltados por una serie de mitos de edades diversas" (21).

Annemarie de Waal en su estudio del mito desde el punto de vista, lingüística, psicoanalítico y antropológico aporta nuevos datos sobre el tema (22)

Lo hasta aquí dicho sobre la estrecha conexión entre mito y rito nos hace ostensible el carácter trascendente, religio

so, del mito.

Para Cencillo el mito es una creación humana surgida de la necesidad autotrascendente del hombre: "Como el hombre y la vida humano no se agotan en la anécdota ni en la mera facticidad del momento, sino que el ser humano ha poseído desde las etapas más arcaicas de su existencia la inquietud imprecisa, pero activa y urgente de trascender sus meras facticidades anecdóticas en constelaciones de sentido y de valor, se ha visto impulsado a crear mitos" (23).

"Característica esencial del mito es su referencia a una realidad supersensible y sobrenatural". Sobre esta base, Gayley define los mitos como "narraciones de origen anónimo, prevalecientes entre los pueblos primitivos y aceptados por éstos como verdaderas, que hacen referencia a seres y acontecimientos sobrenaturales, o seres y acontecimientos naturales influidos por fuerzas sobrenaturales. (Bidney, 1953)"(24)

En esta misma idea abunda Mircea Eliade: "El mito cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha ocurrido en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los "comienzos". Dicho de otro modo, el mito cuenta como, gracias a las hazañas de los seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea esta la realidad total, el cosmo, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución..." (25).

El mito nos aparece, pues, como una forma eminente de lenguaje religioso. El mito es la narración viva, existencial, de la irrupción de lo sacro en el mundo. Por esta razón, toda mi

tología es manifestación total del ser.

Para Mircea Eliade la recitación misma de un mito es - una hierofanía, una revelación de lo sacro: "El hecho mismo de decir lo que aconteció revela como se realizó la cosa en cuestión. Puesto que el hecho de llegar a ser es, al mismo tiempo, la emergencia de una realidad y la manifestación de sus estructuras fundamentales".(26)

Por ser el mito una expresión de lo sagrado y tener un cercano parentesco con el rito presenta características muy similares a ésta. Una de ellas es el fenómeno de su respetabilidad.

"El mito, según Van der Leew, es una palabra hablada - que posee poder decisivo cuando se repite. Porque así como la repetición conviene a la esencia de la acción santa, pertenece a la esencia del mito el que se relate, que se diga siempre de nuevo".(27)

"Un rasgo que encontramos de continuo es el conservadurismo del rito. El sentido de la acción puede cambiar y ser interpretado de distinto modo; la acción en cambio sigue siendo la misma... Es muy notable observar como cambian las religiones, - mientras el rito persiste a través de los siglos en la misma forma"(28).

"Naturalmente también el mito puede perdurar más allá - del cambio de religión, pero nunca sin haber experimentado transformación... En cambio es muy natural que el rito pueda pasar de una religión a otra sin cambiar de formas, puesto que el contenido le viene a través del mito".(29)

La fuerza religiosa de la palabra mítica radica precisamente en su unión estrecha con la acción ritual. Existen multitud de testimonios en los que la recitación del mito forma parte de la creencia ritual.

En las acciones rituales se repiten y se hacen presentes los tiempos míticos, de ahí que la contemporaneidad con los grandes momentos del mito es una condición indispensable en la historia y la vida de las religiones. "El creyente cree de todo corazón en el rito porque tiene la sensación de que la divinidad está actuando en el rito".(30)

"Todo mito, cualquiera que sea su naturaleza, enuncia un acontecimiento ocurrido "in illo tempore" y, por este hecho, -- constituye un precedente ejemplar para todas las acciones y situaciones venideras que repiten tal acontecimiento. Todos los rituales, todas las acciones con sentido que el hombre ejecuta, repiten un arquetipo mítico, ahora bien, la repetición lleva consigo la abolición del tiempo profano y la proyección del hombre en un tiempo mágico-religioso que nada tiene que ver con la duración -- propiamente dicha, y constituye ese "eterno precedente" del tiempo mítico" (31).

Por último, hemos de decir respecto al mito que aunque -- ciertamente es una palabra explicativa de la acción sagrada, de la acción ritual, no podemos en absoluto considerarlo como un filosofar abstracto, como una explicación fantástica o como una -- simple teoría. Es cierto que los grandes temas del mito: creación, vida, muerte, destrucción, etc... han sido objeto a través de la historia de múltiples especulaciones intelectuales, pero el mito

disto mucho de parecerse a nada que huela a puras abstracciones. Pues el mito es una expresión más afectiva que lógica de una concepción del mundo.

"Los melanesios no necesitan explicar o hacer inteligible nada de lo que ocurre en sus mitos. Les basta con que "expresen, pongan de relieve y codifiquen sus creencias", que respalden la eficacia de los ritos y los principios morales, del mismo modo que nuestra propia historia sagrada", está viva en nuestros ritos y en nuestra moral, gobierna nuestra fe y rige nuestra conducta".(32)

En resumen, mito y rito constituyen, en el ámbito de la fenomenología religiosa, las formas expresivas más vigorosas del acontecer religioso. Su ensamblaje es tan profundo que no es posible la intelección de cada uno de estos factores si se le separa o aísla del otro. Por esta razón racionalizar el mito, convertirlo en pura expresión teórica es desposeerlo de su carga religiosa y vaciarlo de su energía hierofánica.

"La palabra mítica o el mito tiene otro carácter muy diverso. Es una palabra eficaz, decisiva y no la podemos apartar de otra realidad religiosa que es el rito o acción... El mito, la palabra, no se pronuncia en cualquier circunstancia, sino en la coyuntura ritual... Por eso, hemos de distinguir muy bien el mito transmitido (por la escritura, por ejemplo) y el mito vivo, es decir hablado o realizado ritualmente. Un mito que nos llega escrito es un mito casi muerto. El mito plenariamente entendido es no sólo la palabra, sino la palabra que resuena en el trance ritual".(33)

NOTAS

- (15).-Meslin, op. cit. pág. 226.
- (16).-Ad. E. Jensen, "Mito y Culto entre los Pueblos Primitivos", Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pág.54.
- (17).-Van der Leeuw, op. cit., pág. 398.
- (18).-Alsina, José, "Tragedia, Religión y Mito entre los Griegos", Nueva Colección Labor, Barcelona, 1971, pág.179.
- (19).-Widengren, op. cit., págs. 189-190.
- (20).-Idem, pág. 190.
- (21).-Mauss, "Institución y Culto", Barcelona, 1971, pág. 148.
- (22).-Waal, "Introducción a la Antropología Religiosa", Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975, págs. 269-226.
- (23).-Cencillo, "Mito, Semántica y Realidad", B.A.C., Madrid, 1970, págs. 7 y 8.
- (24).-Citado por Jimenez Nuñez, "Mitos de Creación en Sudamérica", Publicaciones Seminario Antropología Americana, Volumen 3, Sevilla, 1962, pág. 12.
- (25).-"Mito y Realidad", Editorial Guadarrama, Madrid, 1968, pág. 18.
- (26).-Mircea Eliade, "Mitos, Sueños y Misterios", pág. 14.
- (27).-Van der Leeuw, op. cit., pág. 398:
- (28).-Widengren, op. cit., pág. 190.
- (29).-Idem, pág. 191.
- (30).-Widengren, op. cit., págs. 191-192.
- (31).-Mircea Eliade, Historia de las Religiones, II, op. cit., cap. XII, pág. 217.
- (32).-E.O. James, op. cit., pág. 109.
- (33).-Idem, pág. 274.

CAPITULO X :

HISTORICIDAD, ORIGEN Y CLASIFICACION DE LOS MITOS

Al abordar el tema de las íntimas vinculaciones entre - el mito y el rito, hemos sugerido algo acerca del concepto de - mito. Sin embargo, esto es claramente insuficiente para la debi da intelección del tema objeto de nuestro estudio. Creemos con veniente, por tanto, antes de afrontar directa y concretamente los mitos del pueblo incaico, ahondar un poco más, nocionalmen te hablando, en la naturaleza y función del mito. Ni que decir tiene que nuestro tratamiento del tema se va a limitar a lo que consideramos suscintamente necesario para la comprensión de los ritos del Tahuantisuyo. La primera cuestión que vamos a estu diar es la del realismo e historicidad del mito.

a) Historicidad del Mito.

Desde la filosofía jonia hasta el secularismo actual, - el mito ha sido superficial, e incluso, falsamente interpretado hasta el extremo de ser vaciado totalmente de su contenido ge nuino. Son muestras de esta degradación del mito el concepto pe yorativo de la mitología que aparece en la poesía épica griega, o la frecuente confusión del mito con la fábula, la saga, el - cuento de hadas, la alegoría, la superstición, etc....

"Para Bultmann y su escuela "desmitologizadora", dice - Gencillo (el mito), casi llega a identificarse con fábula y con un ropaje legendario..." (34)

"En las sociedades en las que aún el mito está vivo, -

los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos (históricos - verdaderos) de las fábulas o cuentos, que llaman historias falsas...".(35)

Sobre esta cuestión, precisa Cencillo, que los mitos - "no son fábulas (en el sentido moderno de apólogo o narración didáctica), ni relatos fantaseados de algo realmente ocurrido, ni meras acciones dramáticas, ni formulaciones dogmáticas (en sentido teológico), aunque su naturaleza se acerca más a la de una formulación dogmática, así como su función, que a la de una fábula o ficción literaria". (36)

"El mito, dice Caro Baroja, están real como cualquier realidad cotidiana. No es sólo símbolo, ni señal de otra cosa (aunque además, pueda serlo). Su realidad está constituida por elementos físico-naturales (cosmogonía y Naturaleza en general) y sociales". (37)

Bethe hace a este respecto una breve pero precisa distinción : "Mito, leyendas o cuentos de hadas difieren entre si en cuanto a su origen y objeto. El mito es filosofía primitiva, la más simple forma de presentación del pensamiento, una serie de esfuerzos por comprender el mundo, por explicar la vida y la muerte, el destino y la naturaleza, los dioses y el culto. La leyenda es historia primitiva formulada ingenuamente en términos de amor y de odio, transformada y simplificada de manera inconsciente. El cuento de hadas, por su parte ha surgido sin más propósito que el de entretener".(38)

"Así se comprenderá que mito no es ni puede ser equivalente a ficción fabulosa y fantástica, sino todo lo contra-

rio; que, incluso, aunque pueden algunos episodios y personajes haber tenido realidad histórica, lo verdaderamente fundamental, activo y específico de la realidad mítica no es eso, sino su mensaje profundamente sapiencial, el cual todo él, es perfectamente real y nada tiene que ver con las arbitrariedades de la fantasía y la literatura legendaria de la fábula".(39)

Para una mejor dilucidación del sentido genuino del mito, debemos también diferenciar entre mito y alegoría, mito y superstición, mito y arte y mito y ciencia.

Según Bidney, la alegoría puede definirse como una narración inventada conscientemente con el propósito de ilustrar alguna verdad filosófica. Por tanto, no debe tomarse literalmente porque su función esencial es simbolizar una verdad intemporal sugerida en los acontecimientos que describe. Un mito, por el contrario, es una narración tradicional, considerada por nosotros como pseudo histórica, pero aceptada por sus seguidores como literalmente verdadera. Un mito puede tener un significado exotérico, simbólico, además del significado literal, pero este último es primario y constante, mientras que la interpretación simbólica es variable y cambia con el contenido cultural. Lejos de ser idénticos, el mito y la alegoría son complementarios. - (40)

También es patente la distinción entre mito y superstición. El mito implica una creencia de una clase especial: una creencia increíble o la idea de una imposibilidad creíble. Una superstición, por su parte, es una forma de temor basada en una creencia irracional o mitológica y, usualmente, incluye en la práctica algún tabú. Los mitos pueden dar lugar a supersticio-

nes, y éstas pueden estimular la invención de mitos. No obstante, las supersticiones pueden surgir de una asociación irracional de ideas especulativas o empíricas, como la creencia de que un gato negro es augurio de mala suerte. De aquí se deduce que la superstición no nace necesariamente de narraciones míticas - o nociones de lo sobrenatural. (41)

Para Cassirer, el mito combina un elemento teórico y - un elemento de creación artística. Lo que en primer lugar nos sorprende dice Cassirer, es su estrecho parentesco con la poesía. El mito antiguo, se ha dicho; es la "masa" de la cual ha crecido lentamente la moderna poesía por medio del proceso que los evolucionistas llaman de diferenciación y especialización. Pero a pesar de esta conexión genética no podemos dejar de reconocer la diferencia específica entre mito y arte. Un indicio de esto se halla en la declaración de Kant de que la contemplación estética es "enteramente indiferente a la existencia o no existencia de su objeto." No obstante, esta indiferencia es precisamente extraña a la imaginación mítica, en la cual hay siempre implícito un acto de fe. Sin fe en la realidad de su objeto, el mito perdería su base (42) Con respecto a la ciencia, Cassirer admite cierta relación que parece existir entre mito y ciencia, en cuanto que ambos buscan la realidad, aunque desde luego no siguen los mismos caminos (43).

Mircea Eliade ha repetido insistentemente que los mitos narran historias verdaderas y se ocupan de auténticas realidades.

El mito se define así mismo por su propio modo de ser.

Sólo puede ser aprehendido como mito en la medida en que revela algo como plenamente manifestado, y esta manifestación es, a la vez, creadora y ejemplar, dado que es la fundamentación de una estructura de realidad y de un tipo de comportamiento humano. - Un mito siempre narra algo como realmente ocurrido, como un evento que aconteció, en el sentido vulgar del término...." (44)

La descripción de Malinowski del mito en las sociedades primitivas acentúa la idea del realismo e historicidad de lo mítico: "El mito en una sociedad primitiva, esto es, en su forma viva originaria, no es una historia simplemente contada, sino una realidad vivida. No es un hallazgo como lo que leemos hoy en nuestras novelas, sino una viva realidad que es creída y que sucede en un tiempo originario e influye en el mundo y en el destino de los hombres de una manera continua... Estas historias no son mantenidas vivas como curiosidad... Para los indígenas son la manifestación de una realidad originaria, superior e importante, que determina la vida, el destino y la actividad actual de la humanidad" (45)

Racionalistas y positivistas han considerado el mito como una fase primitiva en el desarrollo de la historia humana lla a desaparecer cuando la razón y la ciencia alcance un mayor desa rrollo. El movimiento romántico, sin embargo, supuso un reconoci miento de los valores del mito en cuanto que lo presentaba como el origen de la cultura, del arte y de la poesía.

En la actualidad el mito se debate también entre corrien te extremas. Por una parte, las modernas investigaciones han apor tado luz abundante sobre el origen, formación, naturaleza del --

mito, etc... "El Psicoanálisis y la manipulación de masas, la filosofía de los valores y el historicismo socioeconómico marxista, la fenomenología y el positivismo, la parapsicología y la antropología cultural han acabado descubriendo las implicaciones y las eficacias últimas de las constelaciones míticas en todo - nuestro mundo mental y pragmático" (46). Esto ha contribuido, - indudablemente, a reivindicar el verdadero contenido del lenguaje mítico, su realismo, su carga de verdad histórica. Por otra - parte, el fenómeno secularizador actual con la consiguiente pérdida de capacidad para lo religioso del hombre de nuestros días, hace que el mito en la actualidad sea difícilmente comprendido - y aceptado, y que se le continúe interpretando como pura fábula o narración fantástica.

Una de las cuestiones más polémicas en torno al mito - es el problema de su génesis. Vamos a exponer brevemente algunas de las teorías más importantes sobre el origen del mito.

b) Origen del Mito.

F. Max Müller en su obra "Mitología comparada" (1896) - sostiene que el mito no puede ser comprendido en profundidad si se le considera aisladamente y que, como fenómeno expresivo típicamente humano, no se le puede abordar con un método cualquiera, sino que debe estudiarse de acuerdo con métodos propios. El único método científico, según Müller, para abordar el estudio - del mito es el método lingüístico. Entre lengua y mito, dice Müller, no hay sólo una estrecha conexión, sino una auténtica solidaridad. Si penetramos la esencia de esta solidaridad habremos encontrado la clave del mundo mítico. El problema, sin embargo,

era difícil, pues, aunque mito y lenguaje tienen una raíz común, son estructuralmente diversos. El lenguaje nos revela una estructura lógica, mientras que el mito se manifiesta caprichoso, incoherente,

Para Müller el mito sólo es un aspecto negativo de la lengua, y se origina en sus vicios, pues el lenguaje es lógico y racional, pero es también una fuente de ilusiones y falacias.

"Supongamos, dice Müller, que el significado exacto de la palabra "crepúsculo" hubiese caído en olvido, pero habiéndose conservado algún refrán como "el crepúsculo arrolla al sol en su sueño"(...) ¿no iría a necesitar el crepúsculo urgentemente una aclaración? Y no serían proclives las nodrizas a contar a sus niños que el crepúsculo es una vieja que cada anochecer viene para llevar el sol a la cama y que iba a enfadarse si encontraba niños todavía despiertos. En seguida tratarían los niños entre sí de la "Nodriza Crepúsculo" y, ya adultos, contarían a sus hijos las hazañas de la vieja nodriza. De un modo semejante se originaron en la infancia del mundo muchas leyendas que, habiendo sido repetidas y sancionadas por algún poeta popular, se convirtieron en parte constitutiva de lo que hoy acostumbramos a llamar Mitología de los pueblos antiguos. (...).(47)

Aunque parezca mentira, dice Cancillo, viene este acreditadísimo autor a reducir los mitos literalmente a cuentos de viejas (...) Además este origen degenerativo ha tenido que ser siempre el mismo (...) y presupone un conocimiento exacto y "natural" de los fenómenos de todo tipo que rodean al hombre arcaico, pero que por el desgaste del lenguaje habría caído y dado así

origen a personificaciones imaginarias (...) Finalmente no distingue este autor entre diversos géneros de mitos y, aparentemente, ni siquiera entre mito y leyenda. (48)

Según Cassirer, Müller, no ve en el mito y la religión una mera invención arbitraria, un engaño de un astuto sacerdocio, pero que opina que el mito, después de todo, no es más — que una gran ilusión, un engaño inconsciente producido por la naturaleza de la mente humana, y en primer lugar, por la naturaleza del lenguaje. Según esta teoría, la mitología es patológica tanto en su origen como en su esencia; es una enfermedad — que se inicia en el lenguaje y se extiende a todo el cuerpo de la civilización humana. (49)

Una teoría semejante a la de Müller es la sostenida por Herbert Spencer, ya que también Spencer explica el mito como — una enfermedad del lenguaje. Según este autor, la primera y — principal fuente de toda religión está en el culto a los muertos, pero para entender el tránsito de este culto al de los — dioses personales es necesario introducir una nueva hipótesis. Para Spencer es el lenguaje el que posibilita este paso, porque el lenguaje es metafórico, está lleno de símiles y analogías — que la mente primitiva es incapaz de comprender. Precisamente — esta incapacidad para comprender los símiles, le hizo interpretar literalmente los nombres metafóricos y le condujo desde las formas elementales del culto a los muertos a un culto de las — plantas y animales y, finalmente, de las grandes fuerzas de la naturaleza.

Según Cassirer, "Si las teorías de Müller y Spencer fue

ran ciertas, tendríamos que llegar a la conclusión de que después de todo la historia de la civilización humana se debe a un simple error de interpretación, a una interpretación equivocada de palabras y términos" (50).

Federico Guillermo Schelling dice que es necesario"(...) acabar con todas las interpretaciones anteriores que de algún modo suponen una invención en la mitología y declarar aquello - que ésta nos da, como independiente de toda invención, como incluso lo opuesto a toda invención; la mitología se origina de - un proceso necesario (respecto de la conciencia) cuyo origen se pierde en lo suprahistórico y en ello mismo se oculta; (un proceso) al cual puede oponerse en algunos momentos la conciencia, pero que en su totalidad es incontenible e irreversible (...).- (51)

Lo más positivo de la teoría de Schelling acerca del mi to es el criterio de no perjudicar el contenido de los mitos y dejarlos expresarse e interpretarse por sí mismos, en toda la plenitud de sus conexiones y en toda la profundidad de sus implicaciones. Es una valiosa aportación para superar el empirismo historicista. (52)

Freud aporta como novedad el concebir el mito como un fenómeno enraizado profundamente en la naturaleza humana y en un instinto irresistible. Para él el mito está intimamente relacionado con la vida emotiva del hombre. Bidney expone la teoría de Freud de la siguiente manera : Freud supone que el hombre primitivo vivió en una "horda" en la que un padre celoso guardaba to-

das las hembras para sí y ahuyentaba a los hijos a medida que se hacían mayores. Un día, los hermanos expulsados mataron al padre y se lo comieron como es costumbre entre los caníbales. La fiesta del totem es repetición y conmemoración de aquel primer acto criminal que marcó el comienzo de la organización social, las restricciones morales y la religión. Así crearon los dos tabús fundamentales del totemismo como consecuencia de un sentimiento de culpabilidad; el carácter sagrado del totem y la exogamia o prohibición de tener relaciones sexuales con miembros de la misma tribu o grupo social. Crimen e incesto, los dos mitos básicos de la sociedad primitiva, se corresponden con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo. (53)

C.G. Jung y su escuela de Zúrich no ven en los mitos sino manifestaciones del Inconsciente Colectivo por las canalizaciones de sus arquetipos (...). No cabe duda de que esta región de lo humano ha de ser muy tenida en cuenta cuando de mitos se trata, más el defecto de esta escuela está en su exclusivismo (..) y en una cierta falta de método en cuanto a la disposición y valoración de los datos; (...). (54)

Bidney hace el siguiente juicio crítico sobre la concepción freudiana y jungeriana del mito: todos los psicólogos analíticos están de acuerdo en que el mito tiene un valor simbólico y se refiere a los procesos inconscientes de la sique humana. Difieren, no obstante, con respecto a la naturaleza que el mito simboliza. Así, según Freud, el símbolo en los sueños y en el mito es un producto de la mente inconsciente del individuo, mientras para Jung y sus seguidores el símbolo en el mito es un pro

ducto de la inconsciencia colectiva. La realidad simbolizada - por el mito, de acuerdo con los freudianos, es una forma de experiencia sexual basada en el complejo de Edipo; para los seguidores de Jung, por otra parte, los símbolos expresados en - sueños y en el mito se refieren a una variedad de "arquetipos" o formas elementales por donde la misma inconsciencia colectiva de la humanidad se exterioriza.

Emilio Durkheim pone el origen del mito en la sociedad. No es la naturaleza sino la sociedad el verdadero modelo del - mito. Todos sus motivos fundamentales son proyecciones de la - vida social del hombre. A través de estas proyecciones la naturaleza se convierte en la imagen del mundo social; el mito refleja todos sus rasgos fundamentales, su organización y arquitectura, sus divisiones y subdivisiones.

A diferencia de Levy-Brühl, que sostenía que el pensamiento mítico es un pensamiento prelógico,(56) Durkheim sostiene que : "un hombre que no pensara por conceptos no sería un hombre; pues no sería un ser social... Y ya que el pensamiento lógico comienza con el concepto, se sigue que ha existido siempre; no ha habido periodo histórico durante el cual los hombres hayan vivido, de una manera crónica, en la confusión y la contradicción. Ciertamente no se podría insistir demasiado en los caracteres diferenciales que presenta la lógica en los diversos momentos de la historia; evoluciona como las sociedades - mismas. Pero por reales que sean las diferencias, no deben hacer desconocer las similitudes que no son menos esenciales."

Dice Cencillo que: "No es que el hombre arcaico poseyera una mentalidad prelógica " - y en esto parece llevar razón la crítica que se viene haciendo a Levy-Brühl, sino que su mente, sea lo que fuera ésta en sus estructuras profundas, se hallaba francamente orientada hacia otras perspectivas y se regía por criterios distintos de realidad y de valor (..). (58)

Langer expone la siguiente teoría sobre el origen del mito; la religión surge desde la adoración ciega de la vida y - la mágica "aversión" de la Muerte hasta un culto totémico definido u otro sacramentalismo; en cambio, un "símbolo vital" de otra especie se desarrolla, según su forma propia, desde procesos completamente inintencionados que culminan en formas significativas permanentes. Este es el mito. Aunque generalmente asociamos mitología y religión, su origen no puede buscarse, como el rito, en nada que se parezca a un "sentimiento religioso" ya sea de temor, de veneración mística o incluso de excitación festiva. El ritual comienza en actitudes motoras que, aunque personales, son enseguida exteriorizadas y hechas públicas. El mito comienza en la fantasía, que puede permanecer tácita durante - largo tiempo, pues la forma primaria de la fantasía es el fenómeno enteramente subjetivo e íntimo del sueño.

No sabemos, dice Langer, donde comienza exactamente la formación del mito dentro de la evolución general del pensamiento humano, pero desde luego empieza con el reconocimiento del significado realista de una historia. En toda fantasía por muy utópica que sea hay elementos que representan relaciones humanas reales, auténticos temores y necesidades, las dudas y con---

flictos que el "feliz final" resuelve. (59)

Mircea Eliade concibe los mitos como una realidad íntimamente ligada con el mundo de lo sagrado. "(....) toda una serie de mitos, al mismo tiempo que relatan lo que hicieron en - illo tempore los dioses o los seres míticos revelan una estructura de lo real que escapa a la aprehensión empírico-racionalista" (60).

"(...) el mito revela, más profundamente de lo que podría hacerlo la propia experiencia, racionalista, la estructura misma de la divinidad, ...".(61)

Para Mircea, dice Cencillo, "son los mitos transformaciones numinosas de hechos remotos y de experiencias hierofánicas - que han recibido una expresión cultural peculiar y se han convertido en fundantes de un sistema ritual o cultural, o incluso de todo un ideal nacional. Eliade parece estar algo más cerca de la realidad del mito, pero dista mucho todavía de haber descubierto su naturaleza profunda y el verdadero carácter de su función formadora". (62)

Cassirer (63) aborda en profundidad "el pensamiento mítico". Ofrecemos un resumen de sus ideas en torno al tema. - Una de sus afirmaciones centrales es que el mito no surge solamente de procesos intelectuales, pues, para él, el mito no es de orden intelectual, como lo es, por ejemplo, una alegoría, sino que pertenece a la esfera de la afectividad y de la voluntad; - brota, por tanto, de la emotividad más profunda del ser humano. Sin embargo, todas las teorías que subrayan exclusivamente el elemento emocional dejan de ver un punto esencial. El mito no -

puede describirse como emoción desnuda porque es expresión de - la emoción. La expresión de un sentimiento no es el sentimiento mismo; es emoción convertida en imagen. La imagen del mito no - representa la cosa, es la cosa misma.

Para comprender esa conversión de la emoción en imagen es necesario distinguir dos tipos de expresión : física y simbólica. Mediante la expresión simbólica el hombre realiza una - tarea objetivadora en todas sus actividades culturales: mito, - arte, religión, poesía, idioma, ciencia... Con el lenguaje objetivamos nuestras percepciones sensibles, pues en la expresión - lingüística nuestras percepciones asumen una nueva forma al perder su carácter individual y transformarse en conceptos que se designan con nombres generales. El simbolismo lingüístico conduce a una objetivación de las impresiones sensibles; el simbolismo mítico conduce a una objetivación de los sentimientos.

En la imaginación y en el pensamiento míticos no nos encontramos con concepciones individuales. El mito es una objetivación de la experiencia social del hombre, no de su experiencia individual. Es verdad que en tiempos más antiguos encontramos mitos hechos por individuos como, por ejemplo, los famosos mitos - platónicos. Pero aquí falta uno de los rasgos más esenciales de - los mitos auténticos. Platón los creó en un espíritu enteramente libre; no estaba bajo el poder de ellos, los dirigió según sus - propios propósitos; los propósitos del pensamiento dialéctico y ético. El mito genuino no posee esta libertad filosófica, pues las imágenes con las cuales vive no se conocen como imágenes, no se consideran como símbolos sino como realidades.

"Cassirer hace del pensamiento mítico una modalidad del pensamiento humano, un modo de aplicación a lo real de las categorías del espíritu humano, de un tipo por supuesto diferente - del nuestro, pero que no es ni más arcaico, ni mejor, ni más pobre. Los productos de la expresión mítica son imágenes cargadas de significación, mientras que en nuestra mentalidad son conceptos que expresan lo real", (64)

La religión y el mito, en general, -continuamos con la teoría de Cassirer- han sido calificados frecuentemente como un mero producto del miedo. Pero lo que es más esencial en la vida religiosa del hombre no es el hecho del miedo sino la metamorfosis del miedo. El miedo es un instinto biológico universal. No puede nunca ser completamente vencido o suprimido, pero puede -cambiar de forma. El mito está lleno de las más violentas emociones y de las visiones más espantosas. Pero en el mito comienza el hombre a aprender un nuevo y extraño arte: el arte de expresarse, es decir de organizar sus instintos más hondamente enraizados, sus esperanzas y temores.

Este poder de organización aparece con toda su fuerza - cuando el hombre se enfrenta con el más grande problema, el problema de la muerte. El mito no podía dar una respuesta a este -problema, sin embargo, fue el mito el que mucho antes que la filosofía llegó a ser el primer maestro de la humanidad, el pedagogo que en la infancia de la raza humana pudo plantear y resolver el problema de la muerte en un lenguaje que era comprensible a mente primitiva. El hombre primitivo no podía reconciliarse - con el hecho de la muerte, no podía aceptar la destrucción de su

existencia personal como un fenómeno natural inevitable. La muerte, según enseña el mito, no significa la extinción de la vida del hombre; significa solamente un cambio en la forma de una vida. Una forma de existencia se cambia simplemente por otra. No hay una frontera clara y definida entre la vida y la muerte. En el pensamiento mítico el misterio de la muerte se "convierte en una imagen" y por esta transformación, la muerte deja de ser un hecho físico duramente insoportable para hacerse comprensible y soportable.

Cassirer expone detalladamente su teoría del símbolo aplicada al mito en su obra "An Essay on Man". (66) Todos los organismos, dice, tienen un sistema receptor y un sistema productor de efectos. El hombre descubrió un nuevo método para adaptarse a su ambiente: un sistema simbólico. El hombre vive así con respecto a los demás animales en una nueva dimensión de la realidad. Hay una diferencia inequívoca entre las reacciones animales y las respuestas humanas.

El hombre ya no vive en un universo meramente físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte, la religión, son partes de ese universo. Son los distintos hilos que tejen la red simbólica, la enmarañada telaraña de la experiencia humana. Todo progreso humano en el pensamiento y en la experiencia, refina y fortalece esta red. El hombre ya no puede enfrentarse con la realidad inmediatamente; no puede verla, como antes cara a cara. La realidad física parece retroceder en proporción al avance de la actividad simbólica del hombre. En lugar de tratar con las cosas mismas el hombre conversa consigo mismo, en cierto sentido. Se ha envuelto él mismo de tal

manera en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o ritos religiosos, que no puede ver o conocer na da sin la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma tanto en la esfera teórica como práctica. Aún en ésta el hombre no vive en un mundo de duros hechos o de acuerdo con sus necesidades o deseos inmediatos. Vive más en medio de emociones imaginarias, de esperanzas y temores, de ilusiones y desilusiones, de fantasías y sueños. Podemos ampliar la definición clásica del hombre como animal racional. La racionalidad es en verdad un rasgo inherente a todas las actividades humanas, pero la razón es un término muy inadecuado con el cual comprender las formas de la vida cultural del hombre en toda su riqueza y variedad. Todas estas formas son formas simbólicas, por lo que en vez de definir al hombre como un animal rationale, deberíamos definirlo como animal symbolicum. Al hacerlo así, conclu ye Cassirer, podemos definir su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

Citemos, por último, la opinión de Levi Strauss. Según Cencillo, (67): "La escuela funcionalista de Oxford, donde se forma Levi Strauss, llega a descubrir una importante dimensión del mito; su funcionalidad expresiva y constitutiva de todo un mundo cultural; sin embargo, peca de unilateralidad al prescindir con demasiada frecuencia de otras dimensiones del mito, especialmente de su dimensión genética ...

Levi Strauss (...) adolece de una concepción demasiado unilateralmente formal del mito, que queda reducido a ser un ele-

mento funcional-expresivo, absolutamente vacío de contenido en sí mismo y sólo susceptible de recibirlo gracias a su integración en una estructura sintáctica, de acuerdo con leyes determinadas, que por lo demás no rebasa mucho en sus posibilidades la esfera de lo espacial, económico y utilitario.

Levi-Strauss, continua Cencillo, ha acertado en mostrar el punto flaco del método de Jung y en introducir rigor metódico en el manejo de los materiales míticos, ...; más parece no haber llegado a captar los mensajes profundos del mito..."

Por último, y como cuestión previa al tratamiento concreto de los ritos incaicos, vamos a intentar situarlos dentro del interesante esquema clasificatorio que nos ofrece el profesor Cencillo en su obra "Mito, Semántica y Realidad", obra que en nuestras reflexiones sobre el mito estamos citando con frecuencia.

c) Clasificación de los Mitos.

"Para que una clasificación de los mitos según sus niveles culturales sea completa, dice Cencillo, ha de orientarse de acuerdo con tres criterios diversos: según el nivel histórico de las culturas a los que los mitos pertenezcan; según su contenido e intención, y según el grado de elaboración literaria y expresiva.

Respecto al primer criterio, las culturas en que los mitos nacen pueden calificarse de :

a) Sacrales ...	{	puras	{ tribiales arcaicas clásicas
			{ cristianas no cristianas
b) Seculares	{	estatalistas	
		liberales (68)	

Una segunda clasificación debe ser hecha a partir del contenido de los mitos, que implica diversas funciones de los mitos. Según este criterio, se han dado tres grandes clases - de mitos: signitivos, participativos y etiológicos, según que pretendan orientar al hombre mostrándole su propio sentido, el del cosmo y el de algunos grandes acontecimientos cósmicos o sociales; mostrándole el sentido de la convivencia nacional - o proporcionándole imágenes y canalizaciones de su vida íntima mente sacral; o, finalmente, explicando el proceso causal y - la procedencia del mundo, de si mismo o de los bienes culturales que posee. Cada una de estas tres clases, según este triple punto de vista, implica otras subclases, como se expresa - en el esquema siguiente:

a) Signitivos ...	{	Tipológicos
		Escatológicos
		Soteriológicos
		Catárticos.
b) Participativos.	{	Místicos
		Nacionales (totémicos)

- o) Etiológicos ... { Cosmogónicos
Antropológicos
Culturales (69)

Todavía se hace necesaria, continúa Cencillo, una tercera clasificación desde el punto de vista del grado de elaboración de las narraciones míticas, ya que ésta desempeña un papel decisivo para una labor hermenéutica de las mismas. El mito propiamente dicho es un producto impersonal, cuya formalización obedece a una dinámica específica del sentir colectivo o del inconsciente transindividual; por lo tanto, elaboraciones sucesivas en las que intervengan individualidades poéticas o influjos de otro tipo, estilísticos, teológicos, filosóficos o sectarios, habrán necesariamente de impurificar la narración mítica. En general, cuanta más avanzada y compleja sea la elaboración de un mito, será tanto más difícil su análisis, tanto el estructural como el propiamente hermenéutico, y será indispensable distinguir previamente, como en la exégesis bíblica, - todos los estratos culturales que se hayn superpuesto o fundido en el curso de su gestación. Según el grado creciente de su formalización cultural, tendremos cuatro estados de encontrarse - formalizados los mitos:

- | | | |
|-----------------------|---|------------|
| 1. Primitivo | } | Rituales |
| 2. Mistéricos | | |
| 3. Alegórico | } | Literarios |
| 4. Epico | | |
| 5. (Legendario) | | |
- (70)

Los criterios barajados por el profesor Cencillo en la elaboración de su clasificación tripartita de los mitos nos va a servir de marco de referencia para una caracterización de los mitos incaicos.

No es nuestra pretensión, ni tampoco es necesario para nuestro cometido elaborar una tipología de los mitos incaicos. Nos vamos a limitar, pues, a señalar sus características generales y a exponer brevemente los mitos más importantes del área cuzqueña del Tahuantinsuyo, área sobre la que se centra la información de los Cronistas que estamos utilizando como fuente principal, como previamente hemos indicado.

Teniendo en cuenta, en primer lugar, el nivel histórico de la cultura incaica, podemos decir que los mitos incaicos nacen en una cultura sacral. La índole profundamente religiosa del pueblo y la cultura de los incas ha quedado suficientemente expuesta cuando hemos abordado el tema del ámbito sacro de los incas.

La cultura incaica es una cultura sacral pura, no sincretística. El mismo Cencillo la enumera entre este tipo de culturas cuando habla de los niveles culturales del mito. (71) Tal vez pudiera objetarse que el pueblo incaico en sus múltiples conquistas hasta la constitución del imperio estaba constituido por un sincretismo cultural y religioso. Aunque ciertamente esto sea así, lo específicamente incaico mantuvo siempre la pureza de sus contornos culturales y, además, los incas tuvieron el mérito no sólo de respetar sino de integrar, en buena parte, a los pueblos conquistados dentro del imperio. Pensamos, además,

que la cultura incaica sacral, pura, no sólo alcanzó la madurez de la cultura arcaica en cuanto que logró la unificación de carácter monárquico, sino que podemos inscribirla en el nivel de la cultura clásica, ya que desarrolló en alto grado sus rasgos específicos y originales.

Si analizamos los mitos incaicos a la luz del criterio de sus contenidos, que Cencillo clasifica en signitivos, - participativos y etiológicos podemos decir, en líneas generales, que en la mitología incaica se dan en diverso grado toda esa variedad de matices. Como nuestro estudio, como previamente hemos dicho, se va a circunscribir a los mitos más notables del área cuzqueña, nos vamos a limitar a señalar en los mitos - que estudiemos sus diversos contenidos a la vista de esta triple clasificación, tal como aparece en el esquema de Cencillo que hemos expuesto anteriormente.

En cuanto a la tercera clasificación de los mitos, según el criterio del grado de elaboración de sus narraciones y - de su formalización cultural, parece claro que los mitos incaicos deben ser considerados predominantemente como mitos rituales-mistéricos, según la clasificación de Cencillo. Respecto a la otra agrupación de mitos dentro de este género que Cencillo denomina literarios, son los épicos los que tienen mayor entidad dentro de la mitología incaica.

N O T A S.

- (34).- Cencillo, op. cit. pág. 4.
- (35).- Mircea Eliade, Mito y realidad. Edit. Guadarrama, Madrid, 1968, pág. 21.
- (36).- Op. cit. pág. 8.
- (37).- Citado por Jiménez Nuñez, op. cit. pág. 13.
- (38).- Caro Baroja, Julio, "De la Superstición al Ateísmo" (Meditación Antropológica) Taurus Ediciones, S.A. Madrid, 1974, pág. 205.
- (39).- Cencillo, op. cit., pág. 420.
- (40).- Junius Bird, Theoretical Antropology Columbia University Press, New York, 1953, Págs. 302, 314.
- (41).- Idem, pág. 294.
- (42).- Ernst Cassirer, An Essay on man. Garden city. New York, 1953, pág. 301.
- (43).- Idem.
- (44).- Mircea Eliade, Mitos, Sueños y Misterios, Fabril Editora, Buenos Aires, pág. 14.
- (45).- Citado por C. Cubells, op. cit., pág. 138.
- (46).- Cencillo, op. cit., pág. 3.
- (47).- Citado por Cencillo, op. cit., pág. 292.
- (48).- Op. cit., págs. 292, 293.
- (49).- Cassirer, Ernest, "The Myth of the State", Garden City, New York, 1950.
- (50).- Idem, pág. 22.
- (51).- Citado por Cencillo, op. cit., pág. 290.
- (52).- Idem, págs. 290-291.
- (53).- Bidney, David, Theoretical Antropology, Columbia University Press. New York, 1953, pág. 318.
- (54).- Cencillo, op, cit. , págs. 294-295.
- (55).- Op. cit., pág. 320.

- (56).- EE. Evans Pritchard, "Las Teorías de la Religión Primitiva" Siglo XXI de España Editores, S.A. Madrid, 1976 cap. IV (para una comprensión del pensamiento en pre-lógico en Lévy Brühl).
- (57).- Durkheim, Emilio, "Las Formas Elementales de la Vida - Religiosa. Edit. Schapire. Buenos Aires, 1968, pág. - 448-449.
- (58).- Op. cit., pág. 290.
- (59).- Langer, Susanne K, "Philosophy in a New Key", New York. 1954, pág. 138-139, 144.
- (60).- M. Eliade, Trat. Hª de las Relig., II, op, cit. pág. 204.
- (61).- Idem, pág. 206.
- (62).- Op. cit. pág. 4.
- (63).- "Filosofía de las formas simbólicas", II, F.C.E. México, 1972.
- (64).- Meslin, op. cit., pág. 234.
- (65).- "The Myth of the state" op. cit., pág. 43-49.
- (66).- Op. cit., págs. 42-44.
- (67).- Op. cit., pág. 5.
- (68).- Op. cit., pág. 45.
- (69).- Idem. págs. 51-52.
- (70).- Idem, pág. 56.
- (71).- Idem, pág. 46.

CAPITULO XI: LOS MITOS INCAS.

A) Mitos Incaicos de Creación

I N T R O D U C C I O N

Tras las consideraciones generales expuestas en torno a la historia, origen, naturaleza y clasificación de los mitos, nos adentramos ya directamente en el tema concreto de los mitos incaicos. No es ocioso reiterar que nuestra pretensión no es un estudio pormenorizado de todos y cada uno de los mitos de la cultura incaica, tal pretensión excedería al cometido de nuestro empeño y nos distraería de nuestro tema central. Intentamos exclusivamente exponer los mitos más salientes del área cuzqueña con la exclusiva finalidad de hacer más comprensibles los ritos incaicos, dadas las íntimas conexiones existentes entre mito y rito, como ya expusimos al inicio de este capítulo.

Según Porras Barrenechea: "En la poesía mítica de los Incas se mezclan, sin duda, como en los demás pueblos, hechos reales e imaginarios, los que transcurren, por lo general, en el reino del azar y de lo maravilloso. Pero todas ofrecen indicios históricos, porque está presente en ellos el espíritu del pueblo creador. En casi todos los mitos incaicos, apesar de algunos relatos ~~terroríficos~~ de destrucción y recreación de los hombres, cabe observar un ánimo menos patético y dramático que en las demás naciones indígenas de América, con las que, como observa Picón Salas, se concibe la vida como fata-

lidad y catástrofe. Predomina también en la mitología peruana un burlón y sonriente optimismo de la vida. El origen del mundo, la guerra entre los dioses Con y Pachacamac, la creación del hombre por Viracocha, (...), o la aparición de personajes legendarios que siguen el camino de las montañas al mar, como Maymlap, Quitumbe, Tonapa o Manco Cápac, tienen un fresco sentido de aventura juvenil". (72)

La concepción del mundo de los antiguos peruanos influye, indudablemente, en el universo mítico de los moradores del Tahuantinsuyo. Tal cosmovisión, expuesta por Valcárcel, la resumimos de la siguiente manera.

El universo estaba compuesto de tres elementos mezclados: agua, tierra y fuego. Estos tres elementos constituían la materia prima, ya preexistente, con la que el creador hace todas las cosas. Se trata, por tanto, de un universo limitado. Admiten un Ser Supremo que ha creado todo lo existente. No se trata de una creación "ex nihilo", puesto que el creador lo hace todo con esos tres elementos fundamentales. Dividían el Universo (pacha) en tres partes: Janan Pacha (mundo de arriba), Cay Pacha (mundo de aquí) y Ucu Pacha (mundo de adentro). Al mundo de arriba correspondían los seres celestes. Sol, Luna, Estrellas, Arco Iris y Rayo. Eran los seres divinos. Al mundo de aquí pertenecían, los hombres, los animales y las plantas, es decir, los seres Terrestres. También pertenecían los espíritus. Y en el mundo de adentro habitaban los muertos y los gérmenes.

El Janan Pacha, el Cay Pacha y el Ucu Pacha no son mundos aislados sino que existe entre ellos una constante comunicación. La comunicación entre el Cay Pacha y el Ucu Pacha se realiza a través de los orificios de la superficie de la tierra: cuevas, cráteres, profundidades de los lagos, fuentes, manantiales, etc... A todas estas vías de comunicación con el Ucu Pacha le llamaban los peruanos "Pacarinas" (surgir). A la luz de esta creencia debemos después interpretar los mitos incaicos según los cuales los primeros hombres de cada linaje salen de cuevas, fuentes, etc... Los hermanos Ayar, por ejemplo, salen de la cueva de Pacaritambo a fundar el imperio de los Incas. No sólo todo ayllu tiene su pacarina (origen) en un accidente geográfico, sino también los animales y las plantas tienen su pacarina.

La comunicación entre el Cay Pacha y el Janan Pacha no se realiza a través de un medio físico, sino de un intermediario personal: el Intip Churín, hijo del Sol, es decir, el propio inca. El Inca por su doble origen: hijo del Sol, y nacido en la tierra puede ser el auténtico intermediario entre el mundo de arriba (Janan Pacha) y el mundo de aquí (Cay Pacha).

Ya hemos dicho anteriormente, al hablar de la concepción del mundo de los peruanos, que ellos admitían un Ser Supremo Creador. Transcendente al mundo, pero que este creador no había hecho el mundo "ex nihilo", sino de una materia preexistente, concretamente el triple elemento: agua, tierra y fuego.

La forma más frecuente de creador que aparece en la mitología de los pueblos hispanoamericanos es la del Héroe Cultural o civilizador. Normalmente el Héroe Civilizador procede de las regiones celestes y viene como mensajero de un dios Superior. A su llegada el mundo ordinariamente ya existe, aunque en algún caso ha de crearlo todo. Tarea importante del Héroe Civilizador es la creación y educación del hombre. El Héroe enseña al hombre todas las técnicas y conocimientos que le van a ser útiles para el logro de sus medios de subsistencia: pesca, caza, cultivo de la tierra, etc... Finalizada su misión el Héroe Civilizador abandona la tierra. En algunos pueblos, concretamente en el incaico, existía la creencia en el retorno del Héroe Civilizador. En este sentido debemos recordar que cuando llegaron los conquistadores españoles al Perú de los Incas, los nativos relacionaron su llegada con esta creencia, más aún denominaban a los españoles "Viracochas" que, como hemos dicho, era uno de sus antiguos dioses míticos.

No siempre el Héroe Civilizador es de linaje divino e incluso su conducta tampoco resulta congruente con el rango de una deidad. A veces sus altas acciones creadoras nos aparecen pueriles, burlonas, torpes.

El Héroe civilizador aparece normalmente acompañado. Su acompañante puede ser su hermano gemelo, su esposa o incluso un rival que destruye malévolamente su obra.

La inexistencia de un culto al Héroe Civilizador parece corroborar el hecho de que los primitivos no le considera-

ran como auténtico dios. El problema de los orígenes lo han resuelto los indios, dice Metraux, "con la intervención de ese - deus ex machina, el héroe civilizador, que es una especie de hechicero de altos vuelos cuya función es modelar el universo, creando las cosas singulares y llevando la civilización a los hombres". (73)

Aunque el agente creador que aparece con más frecuencia en el continente sudamericano es, como hemos dicho anteriormente, el héroe cultural, en algunos pueblos, no obstante, son considerados el Sol y la Luna como la causa de todo lo creado. A veces aparecen el Sol y la Luna realizando la tarea creadora en común y a veces realizando cada una la suya propia: el Sol creador de lo bueno y la Luna de lo malo. Precisamente en cuanto al posible paralelismo que algunos han querido ver entre el sol y luna y los hermanos gemelos responde a una misma mentalidad que no puede atribuir lo bueno y lo malo a un mismo agente creador.

Por último, es también interesante señalar que, en la mitología sudamericana sobre la creación, la mujer no tiene el mismo origen que el hombre en algunos pueblos. Hay mitos en que la mujer no sólo procede de una materia distinta sino que, incluso ha sido creada por una deidad diferente.

a).- El Mito de Wiracocha.

Dejando al margen el problema de la evolución mítica del Creador desde los tiempos más remotos hasta la constitu-

ción del Tahuantinsuyo, nos vamos a ceñir a la imagen del mi to cosmogónico tal como aparece en las fuentes de las que es tamos extrayendo los datos para nuestro estudio y que, sin - duda, son las más tempranas. Es cierto que las citadas fuentes, aún siendo las mejores disponibles, no nos ofrecen garantías de certeza absoluta por razones obvias: las dificultades lingüísticas de los cronistas y sus categorías culturales europeas. El condicionamiento cultural afecta incluso a los cronistas indios fuertemente influenciados por la mentalidad occidental y cristiana.-

Hemos de hacer notar, no obstante, que en las crónicas cuzqueñas se perciben también con claridad algunos cambios en la deidad creatriz.

Teniendo en cuenta estas limitaciones de los crónicas, la narración más fiel y más completa de que disponemos es la de Juan de Betanzos. Los historiadores consideran el mito recogido por Betanzos como una probable traducción de un poema histórico quechua. El texto de Betanzos, además, - en concordancia con los de Cieza, Molina, el cuzqueño, y - Sarmiento, nos permite reconstruir la versión inicial del - mito cosmogónico que recogieron los cronistas en el área - cuzqueña.

Betanzos comienza su breve cosmogonía diciendo que:

"En los tiempos antiguos, dicen ser la tierra e provincia del Perú oscuro, y que en ella no había lumbre ni día. Que había en este tiempo cierta gente en ella, la cual gente - tenía cierto Señor que la mandaba y a quién ella era subje-

ta. Del nombre de esta gente y del Señor que la mandaba no se acuerdan" (74), (...) Y que en esta vez primera que salió, - (Con Tici Viracocha del lago Titicaca), hizo el cielo y la tierra, y que todo lo dejó oscuro; y que entonces hizo aquella gente que había en el tiempo de la oscuridad ya dicha; y que esta gente le hizo cierto deservicio a este Viracocha, y como dello estuviese enojado, tornó esta vez postrera y salió - como antes había hecho, y aquella gente primera y a su Señor en castigo del enojo que le hicieron, hizolos que se tornasen piedra luego". (75) ¿Como pudo haber existencia humana en un mundo totalmente en tinieblas? ¿Hubo tal vez alguna luz de otra naturaleza! El mito no dice nada al respecto. Valcárcel habla de otro mito relacionado con éste que responde a la cuestión formulada. Se trata del Mito del Titi, felino lacustre y terrestre. Es un felino de fuego que aparece en lo alto de la roca que desde entonces toma el nombre de Titi Kaka, nombre que después ha pasado al lago. Este felino fué la única luminaria antes de la creación del Sol, la Luna y las estrellas. (Probablemente la constelación del Choque Chinchay). (76)

Esteve Barba, comentando el fragmento de Betanzos que acabamos de citar, dice que: "No sólo es un caos cosmogónico - éste que Betanzos recoge, sino también la oscuridad que brota de donde no hay recuerdos, pues vivía ya "cierta gente" recogida por "cierto Señor" de los que no existe memoria. Tal vez por eso "esta tierra, era toda noche" en un doble sentido".

(77)

En el relato mítico de Betanzos aparecen dos creaciones, o quizás sea más preciso decir, que la creación del universo y del hombre se hace en dos fases. En el párrafo, antes citado, narra la primera creación incompleta del Universo y - también una primera humanidad sin especificar nada de su naturaleza. Esta primera hornada de hombres incumplen un precepto ("deservicio") de Viracocha y éste los castiga convirtiéndolos en piedra. La piedra es un elemento importante y significativo en la mitología peruana e incaica como iremos constataando.

La segunda creación o segunda fase de la creación la refiere Betanzos con las palabras siguientes: "Y en estos tiempos que esta tierra era toda noche, dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Collasuyo, un Señor que llamaron Con Tici Viracocha, el - cual dicen haber sacado consigo cierto número de gentes, del cual número no se acuerdan. Y como éste hubiera salido desta laguna, fuese de allí a un sitio que es junto a esta laguna, - quedá donde hoy día hay un pueblo que llaman Tiaguanaco, en esta provincia ya dicho del Collao; y como allí fuese él y - los suyos, luego allí en improviso dicen que hizo el Sol y el día, y que al Sol mandó que anduviese por el curso que anda; y luego dicen que hizo las estrellas y la luna". (78) "(...) y que esto hecho, que en aquel asiento de Tiaguanaco, hizo - de piedra cierta gente y manera de desechado de la gente que después había de producir, "(...) y que él luego hizo otra

provincia allí en Tiaguanaco, formándolos de piedras en la manera ya dicha, y como los hubiese acabado de hacer, mandó a toda su gente que se partiesen todos los que él allí consigo tenía, dejando solos dos en su compañía, a las cuales dijo que mirasen aquellos bultos y los nombres que les había dado en cada género de aquéllos, señalándoles y diciéndoles: "éstos se llamarán los tales y saldrán del tal fuente en tal provincia, y poblarán en ella, y allí serán aumentados; y estos saldrán de tal cueva, y se nombrarán los fulanos, y poblarán en tal parte; y así como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedras, así han de salir de las fuentes y ríos, y cuevas y cerros, en las provincias que así os he dicho y nombrado; e ireis luego todos vosotros por esta parte (señalándoles hacia donde el Sol sale), dividiéndoles a cada uno por sí y señalándoles el derecho que deba de llevar". (79)

Ya en la creación primordial llevada a cabo por Viracocha, vimos que esta primera teofanía estaba relacionada con el lago Titicaca, pues de este lago surge precisamente el Con Tici Viracocha. También Viracocha, en su nueva aparición creadora vuelve a salir del lago Titicaca.

Esta segunda creación es, como la anterior, a la vez cosmogónica y antropogónica. En cuanto a la creación del universo, se trata sólo de una creación parcial: las luminarias del cielo: sol, estrellas y lunas. En cuanto a la creación del hombre aparece curiosamente en el mismo relato un doble origen humano; por una parte, cierto número de gentes que Con Tici Viracocha saca consigo de la laguna. En este caso más que de

una creación o transformación, se trata más bien de una migración de otro mundo, concretamente del mundo de adentro, del Uou Pacha. Por otra parte, hace modelos en piedra de los hombres que luego habían de salir de cuevas, fuentes, ríos y cerros, a la voz de sus enviados, para poblar las distintas provincias.

Subrayemos también como datos interesantes en esta segunda creación de Viracocha que esta divinidad no realiza sólo su trabajo creador, sino que trae consigo un grupo de "elegidos" que le acompañan desde su lugar de origen. De entre estos "elegidos" hay que destacar especialmente a dos a los cuales va a confiar una misión especial. Observemos, además, que el origen del ser humano de un mundo subterráneo, tal como aparece en el mito narrado por Betanzos, es tema muy generalizado en la mitología sudamericana, más aún, el origen de la humanidad del mundo subterráneo suele ser más frecuente que el origen celeste. De nuevo aparece en el mito la "piedra". En esta ocasión como materia prima de la que Viracocha se servirá para modelar a los futuros hombres.

Betanzos completa la narración del mito con el capítulo siguiente: (80). Una vez que ha terminado la segunda creación Viracocha desde Tiahuanaco, donde se encuentra, envía a los viracochas por las distintas provincias para que cumplan la misión que les ha confiado. También envía a los dos que quedaron con él, "uno por la parte y provincia de Condesuyo", "el otro por la parte y provincia de Andesuyo". El mismo Viracocha parte "por el derecho hacia el Cuzco".

Respecto a la identidad de los dos ayudante mencionados en el mito, posiblemente hay que relacionarlos con los dos personajes que aparecen en una de las fábulas (mito) acerca de la creación de Cristóbal de Molina el Cuzqueño.

"Tienen también otra fábula en que dicen que el Hacedor tuvo dos hijos, que al uno llamaron Imaymana Viracocha y al otro Topaco Viracocha; y que concluido el hacedor las gentes y naciones, y dar trazas y lenguas, y haber enviado al cielo el Sol, la Luna y las estrellas, cada uno a su lugar desde Tiahuanaco, como está dicho, el Hacedor, a quien en lengua de estos indios le llaman Pachayachachic, y por otro nombre Teosi Viracocha, que quiere decir Incompresible Dios, que vino por el camino de la sierra visitando y viendo a todas las naciones, (...) "(81)" (...) y que el Hacedor de quien ellos decían que era el padre de Imaymana Viracocha, y de Topaco Viracocha, mandó que desde allí se partiese el mayor de los hijos, llamado Imaymana Viracocha, en cuyo poder y mano están todas las cosas, y que fuese por el camino de los Andes y montañas de todas las tierras; (...) (82) "(...) y el otro hijo llamado Topaco Viracocha, que quiere decir en su lengua Hacedor en que se incluyen todas las cosas, le mandó fuese por el camino de los llanos, ..." (83)

Los dos hijos de Teosi Viracocha aparecen en el relato de Molina como creadores auxiliares, pues la misión que les encomienda su padre es precisamente ir creando los animales y las plantas y dándoles nombres y enseñando a las gentes

lo que era bueno para comer, medicinal, etc... Añade que en Tiahuanaco, donde hizo todas las gentes, hizo también todas las clases de aves, reptiles y animales.

Cuenta la narración de Betanzos que Viracocha en su recorrido hacia el Cuzco "como llegase a una provincia que dicen Cacha, que es de indios Canas, lo cual está diez y ocho leguas de la ciudad del Cuzco"... (84) hizo caer fuego del cielo sobre ellos por no haber reconocido a Viracocha y haber salido con armas a matarle. Los indios atemorizados depusieron las armas y se postraron ante él. Según Varcárcel: "este episodio tiene una base real, física, y es que en el sitio de Cacha hay un volcán con tres cráteres (que por eso se llama el Quimsa Chata) que en tiempos muy remotos hizo una violentísima erupción y aún se puede ver los campos vecinos cubiertos en parte por piedras calcinadas... Es, pues, el recuerdo de ese fenómeno volcánico que ha agregado este episodio mítico a las leyendas de Viracocha." (85).

Después de este incidente Viracocha prosigue el camino hacia Cuzco, haciendo un alto en el camino en el Tambo de Uncos "que es seis leguas de la ciudad del Cuzco". Allí se sentó en lo alto de un cerro, por cuyo motivo le hicieron en este lugar una suntuosa huaca.

Viracocha, por fin llega al Cuzco; "donde llegado que fue, dicen que hizo un Señor, al cual puso por nombre Alcaviza, y puso nombre ansimesmo a este sitio, do este Señor hizo, Cuzco;..." (86)

Termina el mito diciendo. "Y como llegase a la provincia de Puerto Viejo, se juntó allí con los suyos (...), se metió por la mar juntamente con ellos, por do dicen que andaba él y los suyos por el agua ansi como si anduvieran por tierra". (87)

El mito descrito por Juan de Betanzos es, sin duda, - el más completo y fidedigno de los que aparecen en las Crónicas cuzqueñas más tempranas. Como rasgos muy singulares del - mito debemos señalar, la piedra como materia de lo que el Creador hace al hombre. A través de nuestro estudio y en reiteradas ocasiones hemos ido constatando el destacado significado de la piedra en el pensamiento mítico y religioso de los antiguos peruanos. Hay numerosos mitos en los que aparecen hombres que se convierten en piedras, o piedras que se animan. Otro rasgo también destacable es la personalidad del Dios Creador Viracocha. Se trata indudablemente de un dios transcendente a su obra creadora en cuanto que procede de otro mundo. Respecto a su primera creación apenas sabemos nada. Por su segunda creación conocemos que fue un dios demiurgo en cuanto que esculpió en modelos pétreos a la nueva humanidad. Según Jesús Lara: "Comunmente se cree que Wiraquocha fue una creación de los ayllos altiplánicos. A nuestro juicio, dice Lara, es - un error como otros en que incurrieron los cronistas. El dios Hacedor del Titicaca fué Thunupa. Los Inkas se encontraron en la costa con la singular divinidad de Kuniraga Wiracocha y - con el sustituyeron a Thumupa, deidad de sus mayores. El dios casteño perdió la mitad de su nombre, pero se vió revestido -

de otros nuevos: Qhun, Illa, Tijisi. El mito de Tiahuanaku - respecto de la creación fué elaborada en el Cuzco y fué allí y no en otra parte, donde lo captaron Betanzos y los otros - cronistas. Fue elaborado en el Cuzco a base de elementos - - los esculturas de Tiahuanaku., el lago, etc...-, llevadas del altiplano y es testimonio más de que los Inkas no olvidaron su remoto pasado". (88)

Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, nos ofrece una versión mítica de la creación llevada a cabo por Viracocha muy parecido a la de Betanzos, (89) Entre las variantes podemos indicar que en vez de piedra utiliza barro para hacer las gentes, que a los "bultos de barro, dió ser y ánima a cada uno - por sí", y que inversamente a como dice el relato de Betanzos, una vez que creó a los hombres "les mandó sumiesen debajo de tierra, cada nación por sí; y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase;"...

La figura del creador Viracocha aparece en el mito - de Molina con las características propias del Héroe Cultural, pues "(...) concluido, (su obra creadora), a cada nación dió la lengua que había de hablar, y los cantos que había de cantar, y las simientes y comidas que habían de sembrar".

La alusión a las simientes y a las siembras nos muestra el talante agrícola de la cultura de los incas en sus orígenes. Iremos viendo como los mitos incaicos más genuinos - exaltan la siembra, la semilla y las estampas del quehacer - campesino.



Molina, el cuzqueño, relaciona el mito de Viracocha - con el diluvio, pues tras hablar de la pareja que se salva - del diluvio, describe la creación de "las gentes y naciones - que en esta tierra hay"....

b) El Mito del Diluvio y los Cañaris.

Existen muchos mitos que sitúan el origen de la nueva humanidad después de una catástrofe universal, generalmente una gran inundación de la que se salvan una pareja a un sólo ser - humano. Normalmente, los pueblos que explican de este modo su origen apenas dicen nada de la primera humanidad que fué víctima del cataclismo.

La destrucción de la humanidad la relatan algunos mitos como una sanción por algún delito cometido, pero en la mayoría de los mitos se silencian las causas motivadoras de la catástrofe.

Los cronistas generalmente hablan del diluvio en términos pecos precisos, presentándolo como una inundación que cubre la tierra, pero sin mencionar las causas que lo han provocado. Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, recoge una serie de relatos sobre el diluvio, de los cuales sólo vamos a mencionar dos; el que expone al hablar de los orígenes, y el de los cañaris o guacamayas que es, sin duda, el más atractivo.

"En la vida de Manco Cápac que fue el primer Inca, - de donde empezaron a jactarse y llamarse hijos del Sol, y a tener principio la idolatría y adoración del Sol; y tuvieron

gran noticia del Diluvio, y dicen que en el perecieron todas las gentes y todas las cosas creadas, de tal manera que las - aguas subieron sobre las más altos cerros que en el mundo ha bían; de suerte que no quedó casa viva, excepto un hombre y una mujer, que quedaron en una caja de un atambor; y que al tiempo que se recogieron las aguas, el viento hechó a estos en Tiahuanaco, que será del Cuzco más de setenta leguas poco más o menos; y que el Hacedor de todas las cosas les mandó que - allí quedasen por mitimas"; (90)

Resumimos el mito de las cañaris o guacamoyas siguien do la versión de Molina, el Cuzqueño. (91)

En la provincia de Quito, en un pueblo llamado Cañaribamba, de donde viene a sus habitantes el nombre de "cañaris", dos hermanos escapan del Diluvio en el cerro Huayñan, que iba creciendo a medida que subían las aguas. Una vez terminado el diluvio construyen una pequeña casita, pasan hambre y tienen que alimentarse con raíces y yerbas. Durante varios días, cuando retornan a la casita, encuentran chicha y comida hecha. Deciden indagar quien es su benefactor o benefactores, para lo cual el mayor de los hermanos se quedó escondido. Descubrió que se trataba de dos aves aguaque (guacamayas) que venían vestidos como los cañaris. Eran muy hermosas y tenían rostros de mujeres. El hermano mayor arremetió contra - ellas, pero estas se fueron volando y no volvieron hasta pasados tres días. El hermano menor repite la azaña y atrapa a la guacamaya menor con la que tiene acceso y cópula carnal.

Tuvieron seis hijos, de donde proceden todos los cañaris.

El mito termina diciendo: "(...) y así tienen por huaca el cerro llamado Huacayñan y en gran veneración a las guacamayas, y tienen en mucho las plumas de ellas para sus fiestas.

Sarmiento de Gamboa da una versión del mito de las guacamayas en términos análogos a los de Molina, pero, no obstante muestra algunas diferencias sobre todo en los nombres de la ciudad (Cañaribamba-Tumibamba) y del cerro (Husayñán - Guasano); cita, además, con nombre propio a los dos cañaris y respecto a las guacamayas no aparecen en forma de aves, sino de mujeres naturales. (92)

También en Pedro Sarmiento de Gamboa aparecen relacionadas los mitos del diluvio y la creación. Sarmiento distingue dos edades mitológicas: la primera habla de los orígenes y termina con el diluvio y la segunda habla de la "creación de estos barbaros indios". La versión del mito de Viracocha de Sarmiento es muy parecido a la de Betanzos.

Veamos algunas variantes del mito narrado por Sarmiento en la primera edad en relación a la versión de Betanzos.

En Betanzos los modelos de los hombres que crea Viracocha son de piedra y sólo los hace una vez. En Sarmiento, los modelos son "pintados o esculpidos" y los hace dos veces: uno, de gran tamaño "de gigantes diformes en grandeza", otro, del propio tamaño de Viracocha.

En Sarmiento, Viracocha impone un precepto a los hombres que ha creado, éstos lo incumplen y Viracocha los maldice de distintas maneras. A unos lo convierte en piedra, a otros se los traga la tierra o el mar, "y sobre todo les envió el diluvio general, al cual, ellos llaman una pachachuti que quiere decir "agua que trastorno la tierra". (93)

Betanzos, en la primera creación, dice, que la gente que hizo Viracocha le hizo cierto deservicio y que, enojado, hizolos que se tornasen piedra.

Sarmiento dice que en la segunda edad todo quedó destruído por el diluvio y que sólo se salvaron tres hombres. (94) Betanzos no hace mención del diluvio. Cristóbal de Molina, el cuzqueño, como hemos visto anteriormente, dice que sólo dos se salvaron del diluvio.

Después del diluvio Sarmiento narra la segunda creación, "pasando el deluvio y seca la tierra, determino el Viracocha de poblarla segunda vez" (95). En líneas generales, el relato de la segunda creación es análogo al de Betanzos. Como detalles originales del mito narrado por Sarmiento podemos señalar que el personaje Taguapáca, uno de los tres que se salvan del diluvio, desobedece a Viracocha y éste ordena que se arrojen a la laguna. Otro rasgo pintoresco que aparece en el mito es el puñado de ceniza que el sol arroja a la luna en la cara para oscurecerselo envidioso porque "dicen que crió a la luna con más claridad que al Sol" (96).

Sarmiento intercala en la narración mítica la leyenda

del Apóstol que encontramos en Juan de Santa Cruz, Pachacuti, referida, como también hace Cieza a Viracocha.

El final del mito en la versión de Sarmiento presenta también, como variante respecto a Betanzos. La profecía de - "que vendrían gentes algunas que dijese que ellos eran el Vi racocha, su criador, y que no los creyesen, ..." (97)

Termina el mito con la reaparición de Taguapácac que, en compañía de otros, empezó a predicar que él era el Viracocha, "más aunque al principio tuvieran suspensas las gentes, fueron conocidos al fin por falsos, y burlaron dellos." (98)

El mito del dios creador Ticiviracocha que Cieza de León nos ofrece en el capítulo quinto del "Señorío de los Incas" presenta rasgos comunes con la versión presentada por Betanzos en el capítulo segundo de la "Suma". Tal semejanza de rasgos podemos decir que no se dan en otras crónicas. Sin embargo, respecto al diluvio. Cieza precisó al igual que Molina, el Cuzqueño y Sarmiento de Gamboa, la imagen del diluvio (99) que Betanzos ni siquiera mencionó.

En la versión de Cieza del diluvio (510) aparece como novedad, respecto a las versiones antes citadas, el número de supervivientes de la catastrófica inundación. Cieza recoge dos informaciones distintas sobre el número de los salvados: "Y sobre esto dicen los guancas, habitantes en el valle de Xaoxa y los naturales de Chaquito en el Collao - que, no embargante que este diluvio fuese tan grande y en todas partes tan general, por las cuevas y concavidades de peñas se escondieron algunos con sus mujeres, de los cuales -

se tornaron a henchir de gentes estas tierras, porque fue mucho lo que multiplicaron". (101) Otros Señores de la serranía y aún de los llanos dicen también que no escapó hombre ninguno que dejase de parecer, si no fueron seis personas que escaparon en una balsa o barca, las cuales engendraron las que ha habido y hay". (102)

Para no ser más prolijos cerramos nuestro estudio de los mitos de creación, con el relato del P. Arriaga sobre el origen del hombre: "No sabían que procedemos todos de nuestros primeros padres, y así están persuadidos no sólo que los españoles proceden de un principio y los negros de otros, sino - que cada ayllu y parcialidad de los indios tiene su principio, y Pacarina, que ellos llaman particular y la nombran y la adoran y ofrecen sacrificio, llamándola Camac, que es Criador, y cada uno dice que tiene su Criador, unos dicen que tal cerro, otros que de tal fuente, otros cuentan de sus Pacarinas muchas fábulas y patrañas. Como los de Huacho y Begueta, que - el Sol bajó a la tierra y puso dos huevos, uno de oro, de - donde procedieron todos los curacas y caciques, y otro de - plata, de adonde salieron los demás indios". (103).

Según Mircea Eliade, el motivo del huevo cósmico que encontramos en Polinesia, aparece también en la India antigua, en el Iran, en Grecia, en Fenicia, en Letonia, Estonia, Finlandia, entre los pangwe del Africa Occidental, en América Central y en la costa oeste de América del Sur. Continúa - diciendo Eliade que en muchísimas regiones el huevo acompaña a los símbolos y los emblemas de la renovación de la na-

turalidad y de la navegación (...) Ahora bien, sabemos que todos estos emblemas de la vegetación y del Año nuevo resumen - en cierto modo el mito de la creación periódica. (104) (...) la virtud ritual del huevo no se explica por una valoración empirico-racionalista del huevo como germen; lo que la justifica es el símbolo que el huevo encarna, símbolo que más que al nacimiento, se refiere a un renacimiento repetido con arreglo al modelo cosmogónico. (105)

B).- Mitos de Aparición de los Incas.

El mito de Pacaritambo está claramente relacionado - con el mito de Viracocha, como tendremos ocasión de comprobar a lo largo de nuestra exposición. La versión de los "hermanos Ayar" es más antigua que el mito de origen solar del Tahuantinsuyo que aparece también en las crónicas cuzqueñas directamente relacionado con la creación llevada a cabo por Viracocha.

a) El mito de los Hermanos Ayar

Vamos a seguir, como en el mito de creación, la versión de Betanzos por las razones que anteriormente expusimos. Cieza de León (106) y Sarmiento de Gamboa (107) coinciden en lo fundamental con Betanzos (108). Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, presenta solamente un resumen acompañado de otras versiones no cuzqueñas. Posiblemente la escueta exposición de Molina se deba a que el relato completo del mito lo

había incorporado a su obra perdida.

Comienza Betanzos el mito diciendo que "En el lugar y sitio que hoy dicen y llaman la gran ciudad del Cuzco, en la - provincia del Perú, en los tiempo antiguos, (...) había un pueblo pequeño de hasta treinta casas pequeñas pajizas y muy ruinas, y en ellas había treinta indios, y el Señor cacique de este pueblo se decía Alcaviza; y lo demás dentorno deste pueblo pequeño, era una ciénega de junco (y) yerba, costadera...(...) Al cual pueblo llamaban los moradores del lugar Cozco..."

"Y viviendo y residiendo en este pueblo Alcaviza, - abrió la tierra una cueva siete leguas de este pueblo, do llaman hoy Pacaritambo, que dice Casa de Producimiento; y esta - cueva tenía la salida della cuanto un hombre podía saber saliendo o entrando a gatas; de la cual cueva luego se abrió, salieron cuatro hombres con sus mujeres...": Ayar Cache y Mama - Uaco, Ayar Oche y Cura, Ayar Auca y Ragua Ocllo y Ayar Mango, - quien después llamaron Mango Cápac y Mama Ocllo.

Las cuatro parejas se instalaron en un pequeño valle próximo al Cerro Guanacaure, donde sembraron patatas. Un día desde la cima de Guanacaure Ayar Cache demuestra su fuerza derribando cerros con una honda. Temerosos de su fortaleza sus tres compañeros le hacen engañosamente retornar a la cueva de origen donde le dejan encerrado para siempre tapándole la salida. "(...) y viendo los compañeros que no podía salir, tornáronse al asiento de Guanacaure, donde estuvieron los tres juntos un año y las cuatro mujeres con ellos; y la mujer de Ayar Cache, que era quedado en la cueva, dierónla a Ayar Man-

go, para que le sirviese".

De allí deciden pasar al cerro de Matagua, "media legua más hacia el Cuzco, de donde se divisaba el pueblo de Alcaviza. Pero antes acuerdan que uno de ellos se quede en Guanacay re hecho idolo para hablar con el Sol, su padre, Ayar Oche se ofrece.

Ayar Oche vuela hacia el cielo con sus grandes alas - hasta que le pierde de vista y vuelve diciendo que ha hablado con el Sol y que le ha dado un mensaje: que Mango se llame Manggo Capac, que vayan al pueblo que han divisado que sus moradores le harán buena compañía. "Y acabado de decir esto por el idolo Ayar Oche, tornáse piedra así como estaba, con sus alas.. ." Unos indios rompen al idolo un ala por lo que nunca más pudo volar.

Manggo Cápac y Ayar Auca salen con sus cuatro mujeres - hacia Cuzco. En el camino cruzan un pequeño pueblo que cultiva coca y aji, Mama Guaco, mujer de Ayar Oche mató un indio y le sacó el corazón y los bofes, "y a la vista de los demás del pueblo, hinchó los bofes soplándolos; y vistos por los indios del pueblo aquel caso, tuvieron gran temor"...

Manggo Cápac con su gente llega, por fin, al Cuzco y se presentan ante Alcaviza como enviados del sol para poblar - aquel lugar. Alcaviza acepta. Se asientan" do agora es en esta ciudad del Cuzco la casa convento de Santo Domingo, que antes solia ser la Casa del Sol". Construyen una casa "sin consentir que gente Alcaviza les ayudase" y siembran maiz, "la cual semi-

lla de maíz dicen haber sacado ellos de la cueva a la cual cue
va nombró este señor Mango Cápac, Pacarictambo".

En la versión de los hermanos Ayar, Cieza, Betanzos y Sarmiento de Gamboa silencian toda intervención del sol en el proceso de creación de la pareja primordial. En Cieza hay una referencia indirecta al Sol cuando alude a los utensilios de - oro que los Ayar llevan consigo, especialmente la honda de - Ayar cachi, pues el oro era considerado un metal solar. (109). También es cierto que esta referencia indirecta podemos encontrarla en Betanzos o en otros cronistas, ya que también ellos hablan de utensilios de oro a propósito de los Ayar. Por otra parte la idea de "ser hijos del Sol" que aparece en el relato de Cieza es una expresión totalmente accesorio y fuera de contexto. (110) Juan de Betanzos ignora igualmente la paternidad heliaca en la aparición de las cuatro parejas. (111) Sarmiento respecto a este tema sólo dice que en el Cuzco "hicieron la ca
sa del Sol, a que llamaron Indicancha,..." (1112)

Si confrontemos los relatos de Betanzos, Cieza y Sarmiento, observaremos que presentan algunas variantes en cuanto a los nombres de los hermanos y también en cuanto a las parejas.

Hemos dicho anteriormente que el mito de los hermanos Ayar era más antiguo que el del origen solar del Tahuantinsuyo. Aunque no es nuestro propósito verificar históricamente este - aserto, si queremos al menos fijarnos en el hecho de que los Ayar salen de la tierra en la misma forma como salieron de - ella los pobladores originarios en la creación realizada en

tiempo primordial por Viracocha, según hemos visto al narrar - el mito.

En el mito de los Ayar aparece claramente el talante predominantemente agrícola del pueblo incaico originario. Cuando las cuatro parejas salen de Pacaritambo van a la búsqueda - de tierras fértiles (113), para el cultivo de la papa y el - maiz. Según Velcérceel, ellos mismos simbolizan el hallazgo de algunas especies alimentarias: Ayar Uchu, el ají, Ayar Auca, - el maiz tostado.

"Cuando el dios Viracocha, envía a sus hijos Manco Cápac y Mama Ocllo, a fundar un imperio, la mágica barreta de - oro que llevan se hunde en la tierra más fértil, para simbolizar el destino agrario de los Incas y el peor castigo que sobreviene, en las leyendas incaicas, a los que faltan las leyes divina y humana, es siempre el de verse convertidos en piedra, que es el simbolo mayor de la esterilidad" (114)

En las versiones de los Cronistas que estamos siguiendo se observa que se da al cultivo agrícola de la papa una importancia inicial, mientras que la del maiz aparece sólo en un momento final. Aunque el maiz aparece en los mitos más antiguos del Cuzco no llegó a alcanzar importancia económica y social relevante hasta los días del imperio donde el Inca disponía de gran cantidad de mano de obra para el cultivo del maiz. El maiz es evidentemente solar, su presencia en los ritos solares así lo atestigua, sin embargo, su situación en un contexto inicialmente no solar como en el mito de los Ayar es explicable porque Viracocha, la divinidad que preside el mito de ori-

gen cuzqueño más antiguo, se halla en un proceso de solarización. (115)

La importancia del maíz en la cultura y religión de los incas y en todo el mundo americano es evidente. (116)

Aparecen también en el mito elementos relacionados con la coca y el ají. La importancia de ambos es conocida en todo el mundo ritual andino.

En casi todas las versiones cuzqueñas son cuatro los hermanos o las parejas. El número cuatro es frecuente en la mitología del mundo incaico y andino, por ejemplo, la división del mundo en cuatro partes (117); la división en cuatro del Cuzco y del Tahuantinsuyu, y las cuatro edades del mundo de la que nos hablan Guamán Poma, Avila y Santa Cruz Pachacuti conocidas universalmente, y cuya existencia en el mundo andino ha sido demostrada por Franklin Pease. (118) El número cuatro representa entre otras cosas plenitud, perfección, totalidad (119).

b) El Mito de Origen Solar

Hemos visto anteriormente como, en el mito de los Ayar, aparece explícitamente la creación de los "Hermanos" por Viracocha, de modo semejante a como creó a los primeros hombres originados desde dentro de la tierra. También hemos visto, como en el mito de los Ayar, los símbolos solares no están directamente relacionados con un creador heliaco. Ahora intentamos ver las posibles relaciones del mito de Manco Cápac con la creación Solar.

Ninguna de las crónicas cuzqueñas que estamos utilizando en nuestro estudio habla de una creación solar de la pareja primordial: Manco Cápac-Mama Oello. Sólo Garcilaso de la Vega - en una de las tres versiones (120) que da del mito de origen - cuzqueño identifica claramente al sol, como creador de la pareja primordial en el lago Titicaca: "Adviértase, porque no enfade, el repetir tantas veces estas palabras: nuestro padre el sol, que era lenguaje de los Incas, y manera de veneración y acatamiento decir las siempre que nombraban al sol, porque se preciaban descender de él; y al que no era Inca, no le era lícito tomarla en la boca, que fuera blasfemia, y lo apedreaban. -- Dijo el Inca (tío de Garcilaso): Nuestro padre el sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos, y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los adoctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el sol, para que lo adorasen y tuviesen por su dios, y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad; (...) Con esta orden y mandato puso nuestro padre el sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca, - que está ochenta leguas de aquí, y les dijo que fuesen por do quisiesen, do quiera, que parasen a comer o a dormir, procurasen hincar en el suelo una barrilla de oro, de media vara en largo y dos dedos en grueso, que les dio para señal y muestra - que donde aquella barra se les hundiese, con sólo un golpe que con ella diesen en tierra, allí quería el sol nuestro padre, - que parasen e hiciesen su asiento y corte. (121)

Ni siquiera fuentes importantes que usa Garcilaso, - v. gr. Gómara, Anónimo, Acosta, Polo de Ondegardo, etc....hacen mención al origen solar. Luego parece que la versión del Inca Garcilaso es la única existente al respecto. ¿Se trata de una interpolación o es mejor el producto de un proceso de solarización progresiva del viejo dios creador Viracocha?. Más - bien parece esto último, pues, exceptuando la versión de Titicaca, ni siquiera en las otras versiones de Garcilaso se encuentra relación alguna entre el sol como creador y la primera pareja primordial. Sin embargo, esta vinculación aparece - más claramente en época más tardía: la guerra de los Chancas. Frente a la opinión tradicional que atribuía la victoria de los Incas contra los Chancas a Viracocha, Maria Rostworowski - apoyándose en la información de Cieza sostiene que dicha victoria se debe atribuir al sol (122). Es precisamente después de esta victoria cuando el culto heliaco comienza a difundirse en el Incanato. No hay indicios de que el culto solar se estableciera en el Tahuantinsuyo antes del reinado de Pachacuti. "La inclusión del sol como dios creador en la versión sentada por Garcilaso de la Vega parece deberse, pues, a una elaboración sacerdotal contemporánea a la aparición tardía del Tahuantinsuyo, y a su necesaria vinculación con el mito de los fundadores primordiales.

La versión de los hermanos Ayar, recogida inicialmente por los más tempranos cronistas del Cuzco, fué reemplazada entonces por la imagen solar como mito "oficial" al organizarse

el Tahuantinsuyo." (123).

Son mucho los mitos incaicos que podrian ser objeto - de nuestro estudio tanto del área cuzqueña como de otras zonas de gran importancia mitica, como la de Huarochiri, pero ya indicamos previamente que sólo nos ibamos a detener en los mitos más importantes del área del Cuzco.

Como muestra de esta variedad de mitos damos una relación de los mitos que Brundage expone y comenta:

1.- El pastor que se salva con sus hijos del diluvio en una montaña que crece a medida que suben las agua. (Procedente de Pacaritamba).

2.- Los tres hijos de Pacha en lucha con la serpiente que vomita las aguas del diluvio. (Procedente de Quito).

3.- Mito relacionado con Catiquillo, el huaca de Huamachuco.

4.- Dos versiones del mito de Pariacaca.

5.- Mito de Coniraya.

6.- Mito de la Primera creación del dios Cons.

7.- Mito de Pachacamac y su hermano Vichama, hijo del sol. (124).

NOTAS.

- (72).- Porras Barrenechea, Raul "Mito, Tradición e Hª del Perú", Imprenta Santa María, Lima, 1951, págs. 22-23.
- (73).- Metraux, Alfred, "El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales en la Mitología Sudamericana, América Indígena, Vol. VI, nº 1, pág. 25. México, 1946.
- (74).- op. cit. cap. I, pág. 9 col. 1.
- (75).- Idem, col. 1 y 2.
- (76).- Valcárcel, Ethnohistoria... op. cit., pág. 158.
- (77).- Crónicas Peruanas..., op. cit. Estudio Preliminar, pág. XV.
- (78).- op. cit., pág. 9, col. 1.
- (79).- Idem, col. 2.
- (80).- op. cit. cap. II, págs. 10-11.
- (81).- "Fábulas y Ritos...". Las Crónicas de los Molinas, Los pequeños Grandes Libros de Hª Americana, Serie I, Tomo IV, Lima 1943, págs. 12-13.
- (82).- Idem, pág. 13.
- (83).- Idem, pág. 14.
- (84).- op. cit. 10, col. 2.
- (85).- Valcárcel. Ethnohistoria..., pág. 159.
- (86).- Betanzos, op. cit. pág. 11, col. 2.
- (87).- Idem.
- (88).- Lara, Jesús, "La cultura de los Inkas". Tomo II, Edit. Los Amigos del Libro, La Paz Cochabamba, 1967.-
- (89).- Fábulas y Ritos.... págs. 8, 9, 10 y 11.
- (90).- "Fábulas y Ritos"..., págs. 7 y 8 (mitimas=mitimaes - (trasplante de población)).
- (91).- "Fábulas y ritos..." págs. 15 y 16.
- (92).- "Historia de los Incas", op. cit., pág. 37 y 38.

- (93).- Idem, pág. 37
- (94).- Idem, pág. 39
- (95).- Idem, pág. 39 y 40.
- (96).- Idem, pág. 40
- (97).- Idem, pág. 42
- (98).- Idem, pág. 43
- (99).- "El Señorío de los Incas", op. cit. pág. 3.
- (100).- Idem, cap. III, pág. 3.
- (101).- Idem, cap. III, pág. 3.
- (102).- Idem.
- (103).- "Extirpación..." op. cit. págs. 219, col. 2; 220.col,1.
- (104).- "Tratado de Hª de las Religiones", II, op. cit. pág. 200.
- (105).- Idem, pág. 201.
- (106).- "El Señorío..." op. cit., caps. VI, VIII y VIII
- (107).- "Hª de los Incas", caps. XI, XII y XIII.
- (108).- "Suma y Narración... op. cit. caps. III y IV.
- (109).- "El Señorío..." op. cit. cap. VI, pág. 15.
- (110).- Idem, pág. 16.
- (111).- "Suma y Narración..." op. cit. cap. IV.
- (112).- "Historia de los Incas", cap. XIII, pág. 59.
- (113).- Idem, cap. XI, pág. 50; Santa Cruz Pachacuti, op.cit. pág. 285, col. I.
- (114).- Porras Barrenechea, Raúl, "Mito, Tradición..."pág. 25
- (115).- Franklin Pease G. Y... "El Dios Creador Andino" op.cit. págs. 57 y 58.
- (116).- Portal, Marta "El Maiz: Grano Sagrado de América" Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1970.
- (117).- "Garcilaso de la Vega", Comentarios Reales. Lib. 1, cap. XVIII.

- (118).- "Cosmovisión Andina". En Humanidades II, Lima 1968.
- (119).- Cencillo, op. cit. pág. 201 ss; Mircea "Imágenes o Símbolos" Taurus. Madrid, 1955, pág. 69, Jung. Carl Gustav. "Simbología del Espíritu" F. C. E. México 1962, págs. 36-37.
- (120).- Comentarios Reales. Lib. I, op. cit. caps. XV, XVI y XVIII.
- (121).- Idem, cap. XV.
- (122).- Pachacutec. Lima 1953, op. cit., págs. 89 ss.
- (123).- Franklin Pease, G.Y., "El Dios Andino", op. cit. pág. 54.
- (124).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit., págs. 59-71. Este autor en sus "Notas sobre las Fuentes" proporciona valiosos datos sobre estos mitos y sus fuentes documentales, Págs. 334-337. Puede verse también a LEWIS SPENCE F.R.A.I. "The myths of México and Perú" George G. Harrap and CO, LTD. London.

CAPITULO XII

¿QUE ES UN RITO?

I N T R O D U C C I O N

En las páginas procedentes hemos intentado tras una serie de pasos lógicamente conostenados, configurar el marco donde situar el tema del rito, punto central de nuestra reflexión antropológica.

Nuestra reflexión, por tanto, se centra ahora en el tema específico del Rito. La comprensión de todo tema supone un adentramiento progresivo en el mismo, de ahí que neceserismente tengamos que ir aproximándonos a nuestro objetivo final: los ritos incasicos, tras el recorrido obligado de unas etapas lógicas. En el afen de lograr la mayor coherencia posible en nuestra exposición, vertebraremos nuestro estudio del rito en las partes siguientes:

- 1.- Significado nominal del rito.
- 2.- Naturaleza y Dimensiones del rito.
- 3.- Origen del rito.
- 4.- Repetibilidad del rito.
- 5.- Estructura del rito.
- 6.- Tipología de los Ritos Incas.

Por ser el rito la manifestación más decisiva y más universal en el tiempo y en el espacio de todos los procesos religiosos, su estudio es de suma importancia para la verdadera comprensión del fenómeno religioso. Por otra parte, el carácter sensible del rito es precisamente el que posibilita su tra

temiento con metodología fenomenológica. "El rito ha de considerarse más fundamental que la creencia, ya que es la forma externa y tangible de los íntimos deseos del alma" (125).

En el ámbito de las actitudes de la experiencia religiosa, aparece el rito, como iremos constatando a lo largo de nuestro estudio, como el dato más expresivo y eminente en la fenomenología de la religión.

El rito "es el producto más espontáneo, más original - de la religión... no es una composición elaborada en frío para traducir en una mímica expresiva ciertas concepciones religiosas que se han empezado a poner a punto en la tranquilidad del gabinete. Es una reacción inmediata, primordial de la humanidad religiosa, donde éste realiza en acto su relación efectiva con la divinidad, antes de explicarse a sí mismo esta relación" (126).

La religión, hemos repetido ya en diversas ocasiones, - consiste en una "relación" del hombre con lo divino. Esta relación, este trato lo realiza el hombre de una manera eminente, a través de las acciones sagradas, es decir, por medio del rito.

Una primera cuestión que debemos dilucidar al internarnos en el estudio del rito es, como hemos dicho antes, la de su génesis, la de su origen. ¿De qué manera ha surgido el rito? ¿Cuál es la fuente de donde ha brotado? ¿Es un factor originario de la religión o una elaboración abstracta?

Encarar con metodología fenomenológica el fenómeno - ritual supone como actitud previa tomar muy en serio el relig

mo ritual. Las religiones naturales, en su estadio primigenio, son el exponente más claro de este realismo del rito. Será más tarde, al sofisticarse la religión, cuando los ritos pierden - su fuerza comunicativa con lo divino para convertirse en una - pura relación artificial carente de sentido religioso.

El rito aparece en la historia de las religiones... lo hemos dicho ya, como una reacción del "homo religiosus" al entrar en relación con lo sagrado. Esta relación no es producto de una reflexión intelectual, de un proceso racional, de unas deducciones lógicas, sino una reacción espontánea, natural, que brota de la viva experiencia religiosa.

"Los rituales no son jamás en ellas (las religiones) - composiciones ficticias, obra de teólogos que piensen primero en lo abstracto, tratando después, aunque mal, de hacerlos accesibles al vulgum pecus poco avezado a sus abstracciones. Muy - al contrario, es evidente que en todas partes los ritos son - primero, y las construcciones que se pueden calificar de teológicas son tanto más subsiguientes en relación con los ritos cuanto que de ordinario se deducen de ellas (127).

Por esta razón, un tratamiento fenomenológico del rito es el más idóneo para evitar la caída en un falso intelectualismo ritual que tendría como consecuencia destruir la fuerza expresiva del rito e impedir su verdadero conocimiento. Pero por otra parte, resulta igualmente peligroso para la comprensión del rito reducirlo a una pura mecánica de gestos y mímicas carentes totalmente de significación. Ambos extremos habrá que evitar para captar lo genuinamente ritual.

Un estudio fenomenológico del rito deberá partir, por -- tanto, de sus expresiones concretas, de la manifestación sensi- ble de los elementos que lo constituyen prescindiendo, para -- ello, de todo apriorismo teórico. Sin embargo, tal estudio de- berá transcender la lectura mecánica de los datos mostrados pa- ra descubrir hermenéuticamente su mensaje significativo, pues -- los ritos son acciones cargadas de significación por sí mismo.

"Existen numerosos elementos rituales con lo que se ha- lle hilvanada nuestra vida y estos elementos entran en juego de manera inevitable en las actividades humanas más importantes: -- en las actividades culturales, intelectuales, creativas, lúdicas, etc..." (128).

Intentar estudiar todas las manifestaciones rituales -- equivale a pretender conocer la complejidad fenoménica de la vida humana, pues la existencia del hombre es ritual en toda y cada una de las fases de su acontecer histórico.

"La profusión de ritos utilizados en la religión es ca- si inabarcable. El hombre, a quien le gusta configurar ritual-- mente su vida y su obra, hace que su actividad religiosa se de- sarrolle dentro de un complicado sistema ritual" (129).

Prendemos solamente analizar los componentes del fe- nómeno ritual de la religión incaica y subrayar la importancia expresiva del rito en la fenomenología de la religión.

Para este quehacer tendremos muy en cuenta los resulta- dos que algunos especialistas en la materia han obtenido en -- la búsqueda o interpretación de los ritos tras la emersada --

selve de los fenómenos religiosos.

El cometido de nuestro trabajo es fundamentalmente reco-
pilar y sistematizar los elementos más importantes dispersos -
aquí y allá acerca de este tema, sin que esto obste a que ex-
pongamos nuestro punto de vista o aportemos nuestro parecer
sobre hechos de discutible interpretación.

Por ser el rito una estructura compleja sólo es posi-
ble, metodológicamente hablando, alcanzar su noción tras el -
análisis de sus aspectos manifestativos más salientes. Tal aná-
lisis constituye precisamente el instrumento metódico de la -
fenomenología. En nuestro caso anticipamos los resultados de
nuestro análisis para facilitar su comprensión.

A) SIGNIFICADO NOMINAL DEL RITO: HACIA UNA DEFINICION DEL RITO.

Como hacemos notar en las palabras con que titulamos
este epígrafe no pretendemos alcanzar una definición del rito
en un sentido técnico y científico, sino más bien, ponernos -
en camino "hacia", aproximarnos a su concepto.

Condensar en una expresión la multiforme riqueza cus-
titativa de un fenómeno, de una realidad, es tarea realmente
árida y, en ocasiones, imposible.

Por esta razón, optamos a priori por otro proceder, -
sin duda alguna menos laborioso, pero sí más conforme con el
método fenomenológico que eligimos en principio, como instru-
mento de nuestro trabajo.

Antes de abordar el análisis fenomenológico del rito,
queremos anticipar una síntesis de lo que en el ámbito de lo

nocional han aportado los estudiosos de la historia y fenomenología de la religión. Este desentrañar previo el concepto del rito en general subrayando sus aspectos más salientes creemos nos facilitará el acceso comprensivo a los ritos incaicos.

Aquellas facetas del rito que ya han sido suficientemente desarrolladas sólo las insinuaremos, mientras que aquellas otras que sólo fueron mencionadas de pasada o son de algún modo novedosa, serán objeto de una atención especial.

Consideramos que tal síntesis, al poner de relieve - las características más destacadas del rito, nos ofrecerá - una verdadera definición descriptiva del mismo, por otra parte, no rehusaremos a la contribución que, a este respecto, - nos pueda brindar tanto la sugerencia semántica de la palabra como el logro definitorio de algunos autores.

La palabra rito proviene etimológicamente del sustantivo latino "ritus" y significa costumbre o ceremonia. De ahí que se entiende por rito el conjunto de reglas establecidos para el culto y ceremonias religiosas, y por extensión - cualquiera de las prácticas y fórmulas usuales en todos los cultos.

Otros derivan el término rito de "rite", rectamente, debidamente y es, en general, la costumbre aprobada para la celebración de los sacrificios.

Rito se emplea también como sinónimo de rúbrica, de ceremonia y de liturgia, pero tiene una acepción por la que se distingue de todas ellas; por rito se entiende ordinariamente todo lo que son preces y oraciones, mientras que las ce

remónicas y rúbrica están más bien al modo de ejecutar las acciones litúrgicas conforme a un protocolo fijo. A veces se usa indistintamente rito por liturgia, y así se dice rito griego y liturgia griega, rito malabar y liturgia malabar, etc., pero parece ser que liturgia se aplica sólo para los grandes ritos, porque no se suele decir liturgia china o liturgias paganas, sino ritos chinos y ritos paganos.

El significado nominal del rito, como hemos observado, es de una enorme amplitud y en su sentido más estricto rebasa el ámbito de lo sagrado, pues tanto la costumbre como la ceremonia se dan en todos los niveles de la existencia humana. Recordemos, sin embargo, que este significado tan amplio que refleja la etimología del rito viene a corroborar una importante afirmación que hemos repetido varias veces en el transcurso de nuestra exposición, a saber, que toda la existencia humana es en última instancia ritual. Que el ritual no se agota en el ámbito de lo religioso lo expresa claramente Dorfler cuando dice: "Por "rito" entiende el desenvolvimiento de una actividad motriz que se exterioriza a través de recursos particulares(...) tendentes casi siempre al logro de una determinada función (...) que podrá tener carácter sagrado, bélico, político..., pero que podrá ser también alegre, lúdico, artístico, psicopatológico, tecnológico, etc... (138).

B) NATURALEZA Y DIMENSIONES DEL RITO.-

El análisis antropológico del rito llevado a cabo -

por fenomenólogos e historiadores de la religión nos ha descubierto un conjunto de características en la acción ritual que vamos a exponer brevemente.

Nuestro objetivo quedará logrado si queda suficientemente esclarecido que el rito no es un fenómeno más en el complejo mundo de las expresiones religiosas, sino la expresión eminente de lo sacro en la fenomenología de la religión.

En el decurso de nuestro trabajo ha quedado mostrado y patentizado que los ritos son las acciones. Por otra parte, todas las definiciones y opiniones en torno al rito coinciden en afirmar que los ritos son actos. Sin embargo la verdadera dificultad radica en determinar que clase de actos son.

"Si uno se atiene sólo a la apariencia, los ritos - producirán a menudo la impresión de prácticas puramente manuales: unciones, lavatorios, ágapes. Para consagrar una cosa, - se la pone en contacto con alguna fuente de energía religiosa, al modo como hoy, para calentar o electrizar un cuerpo, se lo pone en conexión con una fuente de calor o electricidad; los métodos aplicados tanto aquí como allá no difieren en lo esencial. Así entendida, la técnica religiosa parece ser una especie de mecánica mística. Sin embargo, el montaje de todos estos actos materiales no es sino la envoltura exterior bajo la que se ocultan unas operaciones espirituales"(131).

Según Marcel Mauss, "entre los actos de la vida religiosa los hay que son tradicionales, se decir realizados según una forma adoptada por la colectividad o por una autoridad reconocida. Otras en cambio, son rigurosamente personales

por ejemplo, las prácticas individuales del ascetismo no se repiten ni están sometidos a ninguna reglamentación concreta" - (132).

Mauss clasifica a los ritos entre los actos tradicionales, pero, sin embargo, puntualiza que no todos los actos tradicionales son ritos. Hay unos sociales como la cortesía - que poseen formas tan fijas como los ritos religiosos, que a veces hasta se les confunde, y nos son en verdad ritos.

También hay acciones tradicionales, que a pesar de ser colectivas como los ritos y poseer una eficacia tal vez más acusada, tampoco son ritos. Se trata de las técnicas industriales cuya eficacia y sentido colectivo son notorias.

Pero lo más importante, continua Mauss, es distinguir estos hechos de los ritos, con los que están asociados en la práctica. Por ejemplo, en la caza, la pesca, la agricultura... A veces puede suceder, incluso, que un rito sea al mismo tiempo una técnica. En este sentido en la India Védica, el Rig Veda decía, a propósito del sacrificio del soma que éste valía más que un trabajo de siete arados (véase Borganigne, *Religión Vedique*", III. p. 8 y 9, nº 1 (133).

Por último, Marcel Mauss, definió los ritos como "Actos tradicionales eficaces que versan sobre las cosas llamadas sagradas" (134).

a) Dimensión hierofánica y simbólica del rito.

Nosotros siguiendo el hilo de nuestras reflexiones pudieramos más bien decir que el rito es una acción humana hierofánica, capaz de sumergir al hombre no sólo en la presencia

de Dios sino en la misma acción divina de la que se hace partícipe.

Como ya apuntamos antes, cualquier realidad del universo es simbólica y puede llegar a ser hierofánica para el hombre, constituyéndole fenomenológicamente "homo religiosus". Pero dentro de esta realidad mundana y sensible, encontramos diversidad de cosas... Existen zonas estáticas, como el cielo, la montaña y la piedra, y otras zonas dinámicas o activas.

De estas zonas dinámicas, hay unas que son externas al hombre como el fuego, el rayo, la cascada, otras corresponden a la actividad misma del hombre, tales como nacer, morir, hablar, generar, comer, comprometerse, etc...

En todas ellas el simbolismo religioso preexiste y por tanto su posibilidad y capacidad hierofánica. Cuando una acción del hombre, cuando una acción humana se abre como hierofanía, lo llamamos rito.

Cuando la acción es acción humana, y ésta se hace hierofánica, el hombre vive la experiencia exteriorizada de una acción divina, percibe su vida, su actividad sumergida en la misma vida divina entrando consiguientemente en la máxima experiencia de comunión con Dios.

El rito pertenece, pues, de una forma eminente al mundo de los símbolos y podemos concluir, por tanto, que una de sus dimensiones más profundas es la dimensión simbólica. Todo rito, dice Mauss, corresponde a una representación religiosa, significada siempre en el acto religioso que por medio de él se expresa;" (135).

b) Dimensión mítica del rito.

Para Van der Leeuw también el rito es una acción hasta el punto que llega a decir que "un rito es un mito en acción". (136)

El aspecto mítico que Van der Leeuw integra en su definición del rito es otra dimensión importante de lo ritual que tuvimos ocasión de explicar al tratar de las relaciones entre el rito y el mito.

c) Dimensión memorial.

Cuando, más adelante, abordemos el tema de la tipología ritual tendremos ocasión de constatar la dimensión memorial del rito.

Se puede decir que la primera dimensión de un rito es la "memorial". "El objetivo de estas acciones, escribe C. Cubells, no es de índole subjetiva, es decir, que persiga la enfervorización de los participantes, su sugestión, sino que lo que buscan estas acciones es la actualización, la revivificación de los hechos divinos primordiales". (137)

No se trata de una representación dramática y memorial de la primitiva hierofanía, entonces se reduciría a un teatro pladoso, como los célebres autos medievales. El rito busca una representación ontológica de la misma hierofanía originaria. Es un volver al presente en nuestro aquí y en nuestro ahora, haciendo que vuelva a renacer el "homo religiosus". Pero se vuelve a hacer presente en la totalidad

de la persona transida por completo por el trance ritual, dada la estructura misma del rito como acción de la persona.

Sobre este punto remitimos al capítulo en el que abordamos la repetición del rito que está en la base, lógicamente, de la dimensión memorial.

d) Dimensión comunitaria del rito.

Otra dimensión destacada del rito que aparece en la fonomenología religiosa es la comunitaria. La realización comunitaria del rito es la que se llama más propiamente "celebración".

De suyo, la palabra "celebración" puede tener dos significaciones: una acción se celebra cuando se realiza según un modelo, con una solemnidad y con una observancia, pero la celebración, en sentido más estricto, implica además de las notas anteriores, el que se realice con una participación plural y comunitariamente. Así, por ejemplo, distinguimos en castellano, entre "comer" y "celebrar una comida", entre "nacer" y "celebrar el nacimiento", etc.

Para que se dé una verdadera celebración religiosa es condición indispensable que todos los participantes o celebrantes hayan tenido parte en la misma hierofanía original o dicho con otras palabras, que tengan la misma fe.

La ausencia de dicha fe convierte el rito y la celebración en un juego o en un folklore, sin meternos ahora en la cuestión de si el juego o el folklore no son también de alguna manera expresión de lo sacro.

La celebración es, por tanto, creadora en acto de una comunidad religiosa. Su importancia es grande, pues sin ella - podría haber creyentes, pero no comunidad religiosa.

e) Dimensión testimonial del rito

Otra dimensión que podemos señalar en la fonomenología ritual es la testimonial. El rito, hemos dicho, es un signo simbólico y como tal es manifestación de lo sagrado. Por su naturaleza hierofánica el rito encarna y testimonia en sus acciones la creencia y religiosidad del sujeto. En el rito sujeto y objeto estrechamente unidos dan testimonio sensiblemente de la existencia numinosa de lo sagrado.

f) Dimensión mágica del rito

Aspecto muy destacado en la fenomenología ritual es su dimensión mágica. El fenómeno de la magia aparece tan mezclado y tan íntimamente ligado con las expresiones religiosas en el campo de la fenomenología que consideramos conveniente - hacer algunas consideraciones al respecto. Es realmente difícil dilucidar fenomenológicamente cuando determinadas acciones rituales son mágicas o religiosas, ya que presentan una morfología externa prácticamente idéntica.

La creencia en la magia se encuentra en todos los pueblos y en todas las épocas. Magia y religión están estrechamente relacionados con la trascendencia. Magia y religión tienen muchas cosas en común puesto que tanto la una como la otra son tipos de comportamiento referidos a aquellas realidades que superan el dominio de la experiencia humana.

Tal es la similitud entre uno y otro fenómeno que incluso existe más de una opinión que sustenta la idea de que ambos tienen un origen común. Otros autores, sin embargo, se enfrascan en la polémica de la prioridad cronológica. Hasta ahora no se ha llegado a ningún resultado positivo sobre estas cuestiones lo que prueba hasta qué punto hay una profunda interferencia entre lo mágico y lo religioso.

James nos ofrece algunos puntos de vistas discrepantes sobre el tema:

Así, Jevons sostenía que "la creencia en lo sobrenatural" que para él era marca distintiva de la religión, "era anterior a la creencia en la magia, y que allí donde ésta aparecía, ello significaba un retroceso o degradación en el desarrollo de la religión", aunque estimaba que ambas tenían orígenes diversos y que eran "siempre esencialmente distintas una de otra"...

Sir James Frazer, por otra parte, consideraba que la magia es tan antigua como la religión, pero está de acuerdo con que se distinguen fundamentalmente y que entre ambas técnicas se da oposición en principio. Al igual que Hegel, piensa que en la evolución de la mente humana, a la época de la religión procedió otra época de la magia, y que mientras la magia trata de dominar la naturaleza directamente "por la mera fuerza de conjuros y encantamientos", la religión se esfuerza por dominarlos indirectamente, propiciando a "una divinidad lejana, caprichosa o irascible con la suave insinuación de la ple

geria y el sacrificio" (138).

Realmente no se puede establecer una total dicotomía entre el ámbito de la religión y de la magia en relación con el mundo sobrenatural. Uno y otro fenómeno aparecen siempre tan interferidos que no es fácil afirmar si alguna vez se ha dado el uno sin el otro. Esta coexistencia de lo mágico y de lo religioso hace que algunos autores nieguen toda oposición entre magia y religión.

No es permisible poner "religión" y "magia" en cierta relación contrapuesta como si la religión fuera sucesora de la magia, y ésta fuese irreligiosa y la primera nunca fuese mágica. Magia es religión porque tiene que ver con los poderes... Así pues, no podemos conceder que existe una contraposición entre religión y magia como entre social y antisocial, ético y científico, ni que haya una anterioridad de la magia respecto de la religión... Donde hay religión hay magia, aun cuando no siempre en la posición capital eventual: y donde hay magia, hay religión, aunque sean un tipo especial de religión...(139)

August Brunner abunda en la misma idea: No hay razón para oponer los fenómenos mágicos a los fenómenos religiosos: en los fenómenos religiosos hay varios sistemas, el de la religión, el de la magia, y otros más; por ejemplo, la adivinanza y lo que se ha dado en llamar folklore constituye sistemas de tipos religiosos comparables a los precedentes. Esta clasificación corresponde mejor a la complejidad de los hechos y a la variabilidad de las relaciones históricas de la magia y de la religión (140).

Los datos que hasta ahora nos ofrecen las ciencias arqueológicas, etnográficas, etc.... sólo nos muestra esa mezcla y confusión entre ambos fenómenos sin que hasta ahora se haya podido dilucidar su cronología genética ni determinar, si es - que esto es posible, el área de lo mágico y de lo religioso, - ya que en muchos casos no basta la forma exterior para distinguirlos. El mismo acto exterior puede ser genuinamente religioso o mágico.

Desde la pura perspectiva de la fenomenología religiosa, como desde cualquier otra, resulta ciertamente complicado - en muchas ocasiones discernir si el fenómeno que se muestra -- pertenece al dominio de la religión o de la magia.

En la medida en que sea posible establecer un diagnóstico de este índole, habrá que hacerlo desde las actitudes interiores del sujeto que realiza tal o cual acción religiosa o mágica. Sin embargo, este tipo de investigación resulta difícil y laborioso incluso con el método fenomenológico.

La existencia de estas dificultades reales no es óbice para el reconocimiento en la magia y en la religión de algunas características antitéticas.

"No se puede negar que existen ritos (mágicos) absolutamente inconciliables con un auténtico sentimiento religioso, como por ejemplo las amenazas contra los dioses que se - leen en antiguos libros de encantamiento, o como el elarde que hace el encantador de conocer el verdadero nombre de la divinidad ignorado por los demás, ya que según creencia de -

los primitivos, la divinidad se pone sin resistencia a disposición del encantador". (141)

Entre las características antitéticas de la religión y de la magia podemos subrayar el carácter egocéntrico de la magia exteriorizado en su voluntad de someter los acontecimientos al propio deseo e interés y la manipulación de lo sobrenatural para sus propios fines.

Al egoísmo, el dominio, a las fuerzas impersonales de la magia, la religión contrapone: la admiración, la imploración de un Tú misterioso, la obediencia y el respeto, la comunión con el poder revelado.

Según Brunner el punto de partida de la magia debe colocarse en lo psíquico. Lo psíquico es, por tanto, el terreno natural en el que brotan las acciones formadas. De donde se deduce que el influjo de poderes espirituales extraños y con ello la magia propiamente dicho no se distingue por lo pronto en sus formas exteriores de los hechos psíquicos extraordinarios...

Efectos extraordinarios sólo se pueden obtener con medios extraordinarios. Esta idea está siempre presente en toda magia propia o impropia, pues en todas partes recurre a prácticas insólitas. En realidad lo único extraordinario de que el hombre puede sin más disponer es lo psicológico insólito. De ahí la preferencia en las manipulaciones mágicas por lo enrevesado, siniestro, espantoso, horripilante. Lo sexual desempeña asimismo gran papel, ya que es un poder misterioso y

fascinante, que arraiga en las profundidades de la vida corporal...

En la magia se hace de lo psíquico e interpersonal y - hasta de lo subconsciente la esencia misma y el núcleo del - hombre. (142).

Donde aparecen con mayor claridad la diferenciación - entre religión y magia es en los procedimientos o técnicas - que una y otra emplean, como acabamos de ver.

La magia recurre con frecuencia a prácticas completa-- mente absurdas. Los medios que se emplean no tienen la menor - conexión razonable con el resultado a obtener. Sin embargo, - las técnicas mágicas no son en modo alguno una improvisación del momento, sino que obedecen estrictamente a una normativa y a una tradición rigurosa.

"El mago no inventa en cada ocasión los ritos y las re-- presentaciones. La tradición que observe es la garantía de la eficacia de los gestos y de la autoridad de las ideas..." (143).

Toda la eficacia de la acción ritual mágica depende de la exacta realización de los gestos y de las palabras. Su técnica es, a veces, tan complicada que requiere una gran destreza y un abundante cúmulo de conocimientos inteligentemente manipulados.

El bagaje técnico que debe poseer un brujo, dice James, es a veces muy considerable. Incluye no sólo lo necesario para la correcta ejecución de los conjuros, sino que con mucha

frecuencia es necesario además aprender un arcaico lenguaje secreto o una terminología críptica, junto con ciertos conocimientos relativos a materias como la meteorología, los procesos de la vegetación y la medicina popular (hierbas, aplicación de sanguijuelas, venenos, etc...), masajes, sangrías, partos y los principios de la autosugestión... (144).

La eficacia en última instancia de las acciones rituales mágicas estriba en la profunda convicción que tienen el mago o el brujo de sus propios poderes. Sin esto no serían posibles sus éxitos.

Con estas nociones sobre la magia se nos hace, sin duda, más comprensible el significado de los ritos religiosos. - Omitirla en un estudio de la femomología del rito hubiera supuesto ciertamente una laguna.

g) Dimensión cultural del rito

Una última característica que vemos a subrayar del fenómeno ritual es su dimensión cultural.

En primer lugar tenemos que afirmar que todo rito en su sentido más hondo es una acción cultural. Dicho con otras palabras, el rito no es sólo una revelación que indica la referencia de Dios a la criatura, sino que, al mismo tiempo, indica una "relección" de la criatura hacia Dios. ¿Pero qué es el culto?,

La palabra "culto" no es originariamente religiosa. - Etimológicamente se deriva del término latino "cultus" que a su vez proviene del verbo también latino "colere" que signifi-

ca cultivar, honrar, venerar. En su acepción adjetival se dice de las tierras y plantas cultivadas y en un sentido figurativo significa estar dotado de las cualidades que provienen de la cultura, así se hablan de persona culta, de lenguaje culto, etc. El concepto "culto" también expresa el homenaje y la veneración que se tributa a una cosa en testimonio de su excelencia.

Cuando esta veneración tiene como objeto lo sagrado, la divinidad, nos encontramos con el culto religioso propiamente dicho.

Eisenhofer nos describe el culto religioso de la siguiente manera "El culto en general es el ejercicio de la religión con relación inmediata a Dios. En su origen es culto interno, manifestándose en actos de adoración y de súplicas. Pero, siguiendo el sesgo propio de la naturaleza espiritual y corporal del hombre se traduce espontáneamente al exterior por medio de la palabra y del gesto, convirtiéndose entonces en culto externo. Ahora bien, el hombre por disposición natural, está destinado a vivir en sociedad con sus semejantes; de ahí que naturalmente el culto externo se despliegue y transforme en culto común y público. Si por una parte, todo el valor y significado del culto externo depende del interno, por otra, la práctica del culto externo redunde en favor del interno, al cual imprimir mayor intensidad (145).

Hemos dicho que el culto es dar veneración a un ser,

pero ¿en qué consiste propiamente la veneración? La veneración es más que una actitud de obediencia nacida por un motivo de amor o de justicia. La veneración no puede reducirse en manera alguna a un conjunto de reverencias externas. Si así fuera el culto consistiría en un puro formalismo carente de hondura y significado.

Los teólogos suelen definir el culto diciendo que es "una señal de sumisión a otro por su reconocida superioridad".

Según esta definición el elemento objetivo del culto radica en la superioridad que en el otro se reconoce, la cual puede provenir de muy diferentes títulos, como son la ciencia el heroísmo y otras cualidades personales. Sin embargo, el uso ha reservado la denominación de "culto" a las señales de sumisión a Dios, y a personas o cosas especialmente relacionadas con él. En este sentido el culto pertenece al ámbito de la religión.

Por esta razón, en el sujeto que da culto a otro debe haber conocimiento de la superioridad de éste, voluntad de someterse, y acto de sumisión. el culto consiste propiamente en este acto de sometimiento.

También la historia de las religiones nos ofrece una enorme variedad de acciones culturales que pasamos por alto por no considerarlo de interés ni necesarias en este momento.

Jensen en su obra "Mito y culto entre los pueblos primitivos" hace un estudio del culto realmente interesante

en el que destaque algunos aspectos del mismo que brevemente -
vamos a resumir.

Uno de los aspectos en que se detiene Jensen es el --
culto como medio de comunicación. Entre nosotros, dice Jensen,
esta función corresponde casi exclusivamente al lenguaje pese
a que sabemos que existen otras formas de comunicación y que
nos sirvamos en ocasiones de ellas. Pero, en el terreno de -
las manifestaciones religiosas los cultos fueron el gran len-
guaje.

El culto era el motivo de comunicación preferido de la
comunidad no estratificada socialmente, y, por lo tanto, cul-
turalmente homogénea, sin que sea ello, una creación de un -
alma colectiva...

Si no existiera entre los hombres la comunicación, --
tampoco habría historia de la cultura, y precisamente en la -
transmisión de los conocimientos generales más esenciales, la
actuación solidaria en el culto reviste importancia decisiva.
(146).

Otro de los aspectos que trata Jensen es "el culto co-
mo juego". Comienza diciendo que esta idea lo ha desarrollado
claramente J. Huizinga en su libro "Homo Ludens". Expone lue-
go el concepto de juego en Huizinga detallando sus caracterís-
ticas que son las siguientes:

- El juego es un acto libre, el juego por un mandato
no es juego.
- El juego es superfluo, no se realiza por necesidad
física ni por deber moral.

- El juego no es la vida corriente ni la vida propiamente dicha.
- Una de las características más importantes es la conciencia de la heterogeneidad del mundo del juego (sabemos que jugamos).
- El juego puede elevarse a alturas de belleza y santidad.
- El juego carece siempre de objetivo útil. Los cultos quedan como el juego fuera del terreno de los intereses materiales.
- Otra característica del juego está en su limitación espacial. También esta característica es un vínculo importante entre el juego y los actos sagrados. El lugar consagrado no se distingue formalmente del terreno de juego.
- El juego crea orden y es orden.
- Otros elementos del juego son la tendencia a la formación de clubs y la necesidad de secreto y disfraz.

Huizinga y ya anteriormente algunos etnólogos habían señalado que gran parte de los actos sagrados en todas las religiones se rigen por las formas del juego.

Según Ad. E. Jensen, por parte de la etnología no hay el menor reparo en seguir a Huizinga en su argumentación "El juego es una lucha por algo o una representación de algo". Estos son los dos aspectos esenciales en los cuales se puede describir los actos de culto (147).

Por último, "el culto como fiesta" es otro de los aspectos que trata Jensen siguiendo en su exposición un trabajo de K. Kerenyi sobre la esencia de la fiesta citado asimismo por Huizinga.

Huizinga subraya los numerosos elementos comunes entre sus observaciones sobre el juego y las de Kerenyi relativas a la fiesta. "El descartar la vida ordinaria: el tono, aunque no de necesidad, predominantemente de la acción (también la fiesta puede ser muy seria), la delimitación espacial y material, la coincidencia de determinación rigurosa y auténtica libertad, he aquí los rasgos capitales comunes al juego y a la fiesta.

En la danza es donde ambos conceptos parecen presentarse en más íntima fusión. Los indios oora de la costa mexicana del Pacífico denominan sus fiestas sagradas de la mazorca tierna y del tueste del maíz, como juego de sus dioses mayores.

Todos los actos de culto son fiestas y todas las fiestas son juegos... Lo que distingue estas fiestas sagradas del juego son dos cosas: una relación más profunda y esencial con la realidad, y un estado anímico particular correspondiente, al sentimiento festivo.

La fiesta une a los hombres con los dioses. En ella reviven el tiempo originario o sea, que en el culto no se juega un orden cualquiera, sino el orden del universo. Su fiesta no es más que una de las innumerables repeticiones que está penetrada del espíritu creador originario, porque en otra

forma no sería una fiesta (148).

La festividad dice Brunner es un distintivo de todas las religiones. Quizá sea el más obvio de todos... No ha habido religión sin fiesta por la sencilla razón de que tal religión no sería religión.

¿En qué consiste la esencia de la fiesta y su solemnidad?. Se puede decir brevemente con Kerenyi que es el encuentro del hombre con lo divino experimentado como presente. Esta presencia de lo divino junto con la posibilidad para el hombre de acercársele, de entrar en relación con él, exalta el sentimiento de la existencia y origina la solemnidad (149).

C) ORIGEN DEL RITO.-

El rito ha nacido al contacto del hombre con lo numinoso, con lo sagrado. Lo sagrado al irrumpir en la experiencia humana provoca en el hombre una reacción, una respuesta, una acción. El hombre ante el poder que se le revela en la presencia sobrecogedora de lo numinoso responde vitalmente con unas acciones, con unos gestos, con unos comportamientos. Esa carga de poder de que es portadora toda hierofanía es interpretada como una advertencia divina que exige por parte del hombre un compromiso concreto, una conducta a seguir.

La primera afirmación que podemos hacer, acerca del origen del rito es que nace como respuesta al poder de lo numinoso revelado al hombre y que esta respuesta puede ser negativa si lo descubre como perjudicial o puede ser positiva e intentará el hombre apropiárselo entrando en comunidad con él por me-

dio del rito. Conducta y rito son, por tanto, dos coordenadas - paralelas e íntimamente conexas en la religiosidad primitiva. - Por esta razón, cuando rito y conducta se divorcian la acción - ritual degenera en pura teatralidad y en fórmula vacía e inoperante.

"Los ritos son, en gran parte, la representación y objetualización de un acontecer espiritual inobjetal y la expresión visible de la convicción de que en todas partes, lo mismo que - en el obrar humano, un poder espiritual representa el papel decisivo, poder sobre el que, por tanto, hay que ejercer influjo, si ha de progresar nuestro propósito. Es evidente que este influjo no puede ser de naturaleza física; más bien hay que tratar de influir de manera análoga a como se influye en la libertad humana. Mediante los ritos quiere el hombre ponerse en contacto con los poderes espirituales; ahora bien, como la acción de éstos no puede faltar en ninguna parte, así son también necesarios los ritos en todas las empresas" (150)

Teniendo en cuenta el carácter hierofánico del rito - podemos afirmar también, desde una perspectiva fenomenológica - que el rito genuino no tiene su origen en la iniciativa del hombre, sino que nace de la previa actividad de lo sacro al invadir la conciencia humana.

"Por eso es por lo que, siempre en todas partes, los ritos se consideran como obra de los dioses. Los hombres que celebran no lo harían si tuvieran conciencia de ser los autores - de ellos. Y de hecho, dejan rápidamente de celebrarlos desde - que son asaltados por la idea de que otros hombres anteriores -

a ellos los han instituido. Los ritos existen como ritos porque se cree que, si alguien ha podido instituirlos, son los dioses quienes lo han hecho, y que los dioses son todavía sus verdaderos agentes, a través y más allá de la acción de los sacerdotes" (151)

Es un hecho palmario en la historia y en la fenomenología de la religión que cuando los ritos han quedado reducidos a meras acciones humanas han perdido todo su interés para el hombre, y por consiguiente, toda su eficacia comprometida. Sólo las acciones rituales protagonizadas por los dioses u originadas por la fuerza numinosa rompen la indiferencia del hombre y provocan en él un nuevo comportamiento.

Un rito deja de ser rito si pierde su causalidad divina, si se desvincula del poder sagrado que lo originó, de ahí que la desacralización ritual sea decisiva para la pervivencia del rito y para la misma subsistencia de la religión. Observemos que, en nuestros días, el proceso secularizador en marcha tiene mucho que ver con la ola desritualizadora imperante.

D) REPETIBILIDAD DEL RITO.-

La creencia de que los dioses sean los institutores de los ritos nos explica el fenómeno de su repetibilidad. Mediante la repetición ritual el hombre renueva su compromiso con el poder numinoso y actualiza su comercio vital con el mismo, pues "el rito es una acción en la que el hombre se siente obrando con arreglo al obrar divino. Es una acción que

repite fielmente el mismo obrar de lo divino" (152).

Para comprender correctamente la repetición ritual es necesario tener presente una de las dimensiones típicas de la experiencia religiosa: la exigencia que suscita la manifestación de lo sagrado. La creencia en lo sagrado obliga al hombre a una permanente fidelidad con el poder revelado para no perder nunca su influjo benéfico. Puede ocurrir que la conducta que se le exige pueda escandalizar al grupo social al que pertenece, e incluso ir contra sus propios sentimientos, recordemos el caso de Abraham, pero, a pesar de ello, el hombre profundamente religioso se someterá totalmente a la sugerencia del numen.

"El hombre que se comporta de acuerdo con lo sagrado y que lo perpetra actúa oficialmente. No sólo hace algo, sino que realiza lo que tenía que realizar... En cierta forma se pone en pose. Maneja lo sagrado. Repite los hechos del poder. Todo culto es repetición". (153).

La hierofanía original tiende a una ritualización de toda la actividad del hombre. Por esta razón se puede decir que "la religión en su plenitud no es más que la realización de la conducta en su instancia ritual" (154). De suyo la hierofanía y el rito original deberían bastar de una vez para mantener siempre la observancia religiosa. Pero de hecho el hombre se encuentra con el riesgo continuo del olvido de la exigencia divina, y es entonces cuando siente la necesidad de volver a recordar y a vivir la experiencia y la exigencia religiosa primitiva. En una palabra, siente la necesidad de repetir el rito.

La repetición del rito se hace así necesaria para que el hombre retorne a lo sagrado y vuelva a tener una relación correcta con el poder.

Thomas J.J. Altizer en su obra "Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado" estudie el tema de la repetición ritual en el pensamiento de Eliade. De su comentario vamos a extraer algunas ideas para confirmar y completar lo que hasta aquí hemos dicho en torno a la repetición.

Eliade define la repetición arcaica como una imitación de un arquetipo primitivo, y esta imitación formaría la médula de todos los actos rituales y, mediante una tal imitación, el hombre se proyectaría en las épocas míticas en que los arquetipos fueron revelados por vez primera (por ejemplo, todo sacrificio no sólo reproduce exactamente el sacrificio original, sino que además, se celebra en el mismo momento mítico primigenio). Pero la repetición arcaica sólo puede tener lugar a través de una abolición del tiempo profano o de la "historia"; así, el ritual proyecta siempre el tiempo concreto en el tiempo mítico, in illo tempore, cuando se produjo la creación del mundo...

Eliade sostiene que, en toda religión, la repetición periódica de cualquier cosa significa primordialmente que un tiempo mítico se vuelve a hacer presente: "Todo ritual tiene el carácter de ocurrir ahora, en este preciso momento"... Uno de los conceptos más confusos de Kierkegaard, precisamente el concepto de "repetición", aparece iluminado por el análisis de --

Eliade sobre la entología arcaica. Intentando definir la repetición Kierkegaard la caracterizó como transcendente, como un movimiento religioso nacido por virtud de lo absurdo, señalando que la "eternidad es la verdadera repetición"... Es más, la repetición y el recuerdo son un mismo e idéntico movimiento, - sólo que en direcciones opuestas: "ya que lo que se recuerda ha sido, es repetido hacia atrás, mientras que la repetición propiamente dicha es recordarla hacia adelante".

Ahora bien: si la eternidad es la verdadera repetición y si la repetición es recordada hacia adelante, entonces la repetición debe ser una anámnesis, una renovación representadora o concreta de la realidad sacra, de la "eternidad"...

La repetición es también regeneración... Todos los ritos arcaicos giran en torno a la repetición y a la regeneración (155).

E) ESTRUCTURA DEL RITO: GESTOS Y PALABRAS

Gestos y palabras son los rasgos que aparecen con mayor inmediatez a una mirada fenomenológica sobre el universo ritual. Gestos y palabras los encontramos unidos y conjugados en el rito en un mosaico de combinaciones heterogéneas. Lo gestual es de gran importancia en la expresión y comunicación interhumana, de ahí la necesidad de una profundización en este campo para una mejor comprensión del rito. (156).

Cuando abordemos el tema de la tipología de los ritos tendremos ocasión de constatar la gran riqueza y variedad de acciones rituales que se han dado en la religión de los Incas.

Mediante tales acciones y a través de múltiples gestos el hombre ha expresado sus relaciones con los poderes superiores.

Al hablar del origen del rito quedó mostrado que el fenómeno ritual es una acción humana en contestación a una previa interpelación divina.

Toda acción ritual presente una estructura morfológica dual: las acciones externas propiamente dichas y la palabra - que da sentido y significación a la acción puramente mímica y gestual.

"El primitivo es un hombre de acción que exprese y represente sus deseos y anhelos íntimos en signos externos y visibles". (157)

Pueden encontrarse situaciones límites en las que el gesto y la acción devoran la palabra o las reducen a meros sonidos fonéticos, carentes absolutamente de significación. En estos casos el rito se reduce a magia o superstición. En otros casos son la acción y el gesto los que quedan absorbidos por la palabra, desapareciendo, reduciéndose a expresiones testrales de la palabra. Es entonces, cuando se cae en una especie de intelectuismo religioso que convierte a la religión en pura filosofía.

En la religión romana de la antigüedad vemos cultos, como el de los sacerdotes salios, en que las palabras habían perdido toda inteligibilidad para los mismos sacerdotes. En cierto modo, no eran más que ritos verbales. Inversamente, en las formas extremas del protestantismo, todo ritual... se ha evaporado en una simple palabra sensible... (158)

La supervaloración de la palabra o de la acción en el rito ha sido siempre la causa de que éste degenera y pierda su sentido genuino. Este fenómeno ha basculado, según las épocas, al impulso de las corrientes culturales, y, sobre todo, a la incapacidad o inespabilidad del hombre para retornar a las fuentes originales de lo religioso. De ahí, que el énfasis unas veces se haya puesto en la palabra y otras en la acción.

"La historia religiosa de la humanidad nos enseña cómo la acción, el gesto, ha tenido más importancia, si cabe, que la palabra misma. La revalorización de la acción del "dromenon" frente al "legomenon" es una nota importante en nuestros días".
(159)

Lo hasta aquí dicho sobre la acción ritual nos hace vislumbrar la importancia de la palabra en el estudio de la fenomenología del rito. Por esta razón, vamos a intentar aproximarnos al sentido de la palabra para detectar su carácter hierofánico y su conexión con la acción ritual.

a) Sentido de la palabra.

La palabra es la primera acción del hombre en cuanto hombre. En la palabra el hombre se autoexpresa a sí mismo y logra situarse enfrente y en contraposición de un mundo múltiple y heterogéneo al que esclarece y ordena mediante el misterio del lenguaje.

La palabra tiene su propia biografía y sus etapas de fecundidad e infecundidad, se prestigia y se desprestigia. Su



historia corre paralela al acontecer humano.

"El mundo primitivo y antiguo, en general, el mundo religioso no sabe nada de "palabras vacías"... nunca dice: "se han pronunciado ya suficientes palabras, ahora quiero ver hechos"... Esto no quiere decir que el mundo primitivo tenga un menor sentido de la realidad, sino por lo contrario, somos nosotros quienes hemos vaciado artificialmente la palabra y la hemos rebajado hasta hacerla una cosa" (160)

Un fenómeno totalmente inverso ocurre en nuestros días. La explosión secularizadora ha alcanzado también con su metralleta la entraña significativa de la palabra. El hombre de nuestros días está harto de palabras huecas, insignificantes, ha perdido el sentido de la palabra y con él la capacidad para lo sagrado.

"Los hombres nos hemos embrutecido. De muchas cosas profundas y delicadas ya no tenemos noción, ni remota siquiera. Una de ellas es la palabra. Ignorantes de su contenido considerémosla superficial; y no sintiendo su fuerza, nos parece ligera y fugaz. No empuja ni hiere, sino que es un producto sutil de sonido y armonía". (161)

La palabra es el motor de la acción. Más aún, la palabra misma es profundamente dinámica. Su dinamismo es como la misma vida humana immanente y trascendente a la vez. Por esta razón, la palabra tiende a expresarse. Una palabra inexpressada o mal expresada es una palabra subdesarrollada.

El dinamismo trascendente de la palabra se realiza en su

potencialidad dialógica, pues toda palabra es por naturaleza interpersonal. Porque la palabra es siempre interpersonal, se dirige a otro, de tal manera que el diálogo es inherente a la intencionalidad de toda palabra. La palabra es una acción de alguién que sale de sí mismo, bien en su movimiento de donación o de entrega, bien en su movimiento de conquista. Cuando la palabra alcanza su plenitud dinámica envuelve simultáneamente la donación y la conquista total.

"Una palabra tiene vida y en realidad, un poder específico" (162). "La palabra es un poder decisivo. Quien dice palabras, pone poderes en movimiento. Pero el poder de la palabra aumenta de diversas maneras. Alzar la voz, la impresión, la unión de ritmo y rima, todo eso confiere a la palabra una mayor energía... Cantar, ulular y lamentarse producen poderes mayores que el simple hablar... En el mito de Osiris... la lamentación de los dos dioses, Isis y Nefthys, modelos de todas las plañideras, tienen poder para despertar al dios muerto a una vida nueva".(163)

La palabra como todo poder causa pavor y respeto, de ahí que en determinadas culturas se haya evitado pronunciar algunas "grandes palabras" por la carga de poder benéfico o maléfico que poseen. "La metáfora surgió del miedo a nombrar a las cosas por su nombre adecuado".(164)

El poder de la palabra es de tal magnitud que su fuerza y su eficacia trasciende el tiempo y el espacio. Una palabra pronunciada en los tiempos primordiales o en remotos

lugares es capaz de movilizar el hombre en aras de las más arriesgadas empresas. Para ello es suficiente que el contenido de su poder se haya detectado, de alguna manera, por el ser humano. Un ejemplo extremo de este poder de la palabra lo encontramos en una tribu-india. Un telegrama llega a la aldea: "Balco muerto. Controlean". Este Balco era un joven que salió de viaje con otros compañeros de la aldea. Pero no había muerto, se le había posado un cuervo en la cabeza. Este presagio era ya como si hubiese muerto. Para impedir que la muerte lo alcanzase irremediablemente, se anticipó el fatal acontecimiento al telegrafiar a sus parientes. Ahora Balco estaba muerto, la palabra había cumplido el suceso..." (165)

La eficacia de la palabra es dispar. No siempre su poder produce los mismos efectos. Ni toda palabra es igualmente poderosa ni una palabra provoca, ni siquiera en la misma persona, las mismas reacciones y sentimientos.

Aunque no es el momento de detenernos en una mayor profundización, señalemos, a título de ejemplo, alguna circunstancia que modifica la eficacia de la palabra.

"La repetición de las palabras aumenta su poder en la misma proporción que la elevación del tono y el ritmo... "Tienes que decirlo tres veces" ha sido la máxima de la magia desde siempre. También la acumulación de epítetos en las invocaciones a los dioses tiene la misma finalidad... Hablar de cosas potentes acarrea poder. Todo aquello que tiene relación con las cosas sexuales o con las secreciones que el cuerpo --

tiene, desde siempre gran poder. Las palabras injuriosas y -
las obscenidades actuales, nacieron de la potencia de la pala-
bra" (166)

Tras este breve análisis del sentido de la palabra, -
vamos a dar un paso más en nuestra reflexión ascendente hacia
el significado religioso de la palabra y su papel en el com-
plejo ritual.

b) Palabra hierofánica y rito.

La fuerza y el poder que transpira la palabra hace -
comprensible que se haya convertido en el símbolo de la trans-
cendencia, pues, lo sagrado, lo numinoso se manifiesta como -
poder terrible y fascinante, según hemos expuesto ya en pági-
nas anteriores. De ahí que la palabra ocupe un papel tan im-
portante en la fenomenología de la religión.

La palabra humana cuando se hace hierofánica revela -
el sentir y el pensamiento de los dioses, descubre a un ser -
superior que es capaz de comunicarse y entablar un diálogo -
con el hombre. A través de este diálogo el ser humano se abre
el mundo misterioso de lo divino y entra en contacto con la -
potencia salvadora. La palabra numinosa aparece como fuerza -
creadora y liberadora. Pero, su inmenso poder constituye, en
ocasiones, para el hombre una terrible amenaza.

"No tiene nada de sorprendente que con frecuencia se
haga de la palabra el símbolo del poder de lo divino y que se
atribuya el poder de la misma el origen del mundo... Así la -
palabra de Dios aparece como dotada de virtud mágica, no ya -

en el sentido de la magia propiamente dicha, sino como expresión del poder creador" (167)

El poder de la palabra religiosa radica en su origen - divino. Por esta razón, la palabra religiosa es "sagrada". No se le puede mutar. Su mutación tiene como consecuencia la pérdida total o parcial de su poder. De ahí, la escrupulosidad de las religiones en conservar inalterada la palabra primigenia, la hierofanía original. De ahí también que determinadas palabras, por su densidad religiosa, por la carga impresionante de su poder, sean tabú y sólo pueden ser proferidas por sacerdotes, chamanes, etc...

"Por esta razón no es lícito modificarla, puesto que - toda modificación podría privarla de su eficacia, así como la modificación de la palabra humana influye en su sentido y con ello en su eficacia. Por eso la palabra sagrada se debe proferir exactamente tal como reza la fórmula... Nadie ignora el - papel que juega en la magia la palabra debida; un eco de ello se ha conservado hasta nuestros días en los cuentos de hadas" (168)

El máximo poder de la palabra se revela en su capacidad creadora y transformadora. Según el relato del Génesis - todo lo existente fue obra de la palabra. Las religiones sumerias y mesopotámicas, por citar algunas, nos ofrecen idénticos testimonios.

Por ejemplo, para los sumerios el nombre, es, "por -

una parte, el compendio y la quintesencia de las cualidades y atributos de un ser. Por otro lado, pronunciar el nombre equivale a traer a la existencia, actualizar, materializar el ser que con él se pretende designar. (169)

La palabra sagrada alcanza la plenitud de su significado al irrumpir en el ámbito de lo ritual. En el rito el hombre responde con su palabra humana y, sobre todo, con su acción al logos y actuar divino. El rito es, precisamente, un repetir la palabra y el hacer de los dioses. La palabra al tomar carne en la acción ritual y al penetrarla significativamente desvela su intimidad hierofánica.

Es necesario recordar que un rito es siempre una acción humana, es decir, una acción que se desarrolle en el campo de la libertad y de la conciencia del hombre. Esto indica que la palabra iluminativa es algo intrínseco y constitutivo del rito, porque no hay acción humana, mientras dicha acción no se encuentra transida de significación.

La palabra religiosa salva a la acción humana de su ambigüedad y le confiere un sentido específico. La acción humana se hace hierofánica en la medida en que la palabra la fija y determina como hierofanía. Por este motivo, cuando la palabra, que debe acompañar el gesto, pierde su sentido religioso se hace ininteligible. Gesto y acción terminan entonces convirtiéndose en superstición o folklore.

"Se puede, por lo tanto, prever que si la palabra se oscurece, el rito se desintegrará. Objetizada en las cosas, de

desarrollada en una simple cifra de nuestras técnicas... la pala
bra no tendrá ya nada de religiosa... Hiper-subjetivizada an--
tes de eso en una ingenua afirmación de sí, adquiriendo una -
exagerada conciencia de sí misma, la palabra iba a la par de -
una acción mágica, por la que el hombre pretendía dominar --
la realidad, colocándose en el lugar de los dioses, forzándo--
los a no tener otra acción que la incluída estrechamente en -
la suya" (170)

La palabra no sólo rompe la indiferencia significativa
de la acción sino que precisa el sentido de los ritos. Por --
ser, precisamente, múltiple la variedad de las expresiones ri-
tuales, son múltiples también las formas o los usos de la pala
bra religiosa.

NOTAS

- (125).- E.O. James. "Introducción a la Historia Comparada de las Religiones" Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973, pág. 85.
- (126).- I. Bouyer. El rito y el hombre. Editorial Estela, Madrid, 1967, pág. 68.
- (127).- I. Bouyer. El rito y el hombre. Op. cit., pág. 67.
- (128).- Dorfles, Gillo, "Nuevos Ritos, Nuevos Mitos". Editorial Lumen, Barcelona, 1969, pág. 74.
- (129).- Geo Widengren, "Fenomenología...." op. cit. pág. 195.
- (130).- Dorfles, "Nuevos Ritos, Nuevos Mitos" op. cit. pág. 74.
- (131).- Fürtenberg, Friedrich, "Sociología de la Religión", Ediciones Sigueme, Salamanca, 1976, pág. 35.
- (132).- Marcel Mauss, "Lo sagrado y lo profano" op. cit. pág. 137-8.
- (133).- Mauss, Op. cit., pág. 139.
- (134).- Idem. pág. 142.
- (135).- Mauss Marcel, Introducción a la Etnografía, Colección Fundamentos, Ediciones Istmo, Madrid, 1971, pág. 361.
- (136).- Van der Leeuw, "L'homme primitive et la Religión", 1940. Etude antropoligique, pág. 120.
- (137).- Castro Cubells, Op. cit., pág. 180.
- (138).- James. Op. cit., pág. 67.
- (139).- Van der Leeuw, Op. cit., pág. 523.
- (140).- Marcel Mauss. "Lo sagrado y lo profano", op. cit. pág. 76.
- (141).- Brunner, op. cit. pág. 339.
- (142).- Brunner, op. cit. pág. 331 ss.
- (143).- Marcel Mauss. op. cit. pág. 72.
- (144).- James, op. cit. pág. 75.
- (145).- Eisenhofer L., Litúrgica Católica, Friburgo de Brisgovia, 1940. pág. 1.

- (146).- Ad. E. Jensen. "Mito y Culto entre los Pueblos Primitivos", Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1966, cap. II. párrafo II.
- (147).- Jensen. Op. cit., cap. III. epígrafe a).
- (148).- Jensen, Op. cit., Cap. III. epígrafe b).
- (149).- Brunner. Op. cit., pág. 229.
- (150).- I. Bouyer, Op. cit., pág. 68.
- (151).- I. Bouyer, Op. cit., pág. 68
- (152).- C. Cubells. Op. cit., pág. 146-47.
- (153).- Van der Leeuw, Op. cit., pág. 329.
- (154).- C. Cubells, Op. cit., pág. 147.
- (155).- Thomas J.J. Altizer. "Mircea Eliade y la dialéctica de los sagrado", Marova Fontanella. Madrid 1972, págs. 64-67.
- (156).- Centro de Recherches du Sacré. "La Communication par le Geste". Editions du Centurion, París, 1970.
- (157).- E.O. James, Op. cit., pág. 66
- (158).- I. Bouyer, Op. cit., pág. 56.
- (159).- C. Cubells, Op. cit., pág. 151.
- (160).- Van der Leeuw, Op. cit. pág. 388-89.
- (161).- R. Guardini. "Los signos sagrados", Barcelona 1957, pág. 131.
- (162).- Van der Leeuw, Op. cit., pág. 389.
- (163).- Van der Leeuw, Op. cit., pág. 391.
- (164).- Van der Leeuw, Op. cit., pág. 390.
- (165).- Citado por Van der Leeuw, op. cit., pág. 410.
- (166).- Van der Leeuw. Op. cit., pág. 393.
- (167).- Brunner. Op. cit., pág. 320.
- (168).- A. Brunner, Op. cit., pág. 317.
- (169).- Citado por C. Cubells, op. cit. pág. 129.
- (170).- I. Bouyer, Op. cit., pág. 59

CAPITULO XIII.

TIPOLOGIA DE LOS RITOS INCAS

I N T R O D U C C I O N

La fenomenología de la religión nos presenta una verdadera fauna de expresiones rituales. Es tal la variedad y multiplicidad de acciones rituales que resulta muy difícil clasificarlas de una manera conveniente.

En páginas anteriores hemos afirmado que toda la existencia humana es ritual. Por eso nos arriesgamos a decir que la fenomenología del acto ritual corre pareja con las manifestaciones genuinas de lo humano. "Todas las acciones y acontecimientos importantes de la vida van acompañados de ritos y celebraciones, que son los que le dan validez y eficacia". (172)

En el hombre todo tiende a ritualizarse. A través del gesto exterior al ser humano se autoexpresa y hace patente sus sentimientos, anhelos y deseos más íntimos. Mediante el gesto también el hombre efectúa sus relaciones religiosas y su diálogo con la divinidad. Cada pose gestual revela una actitud, un estado de ánimo, un sentimiento concreto y definido.

Clasificar no es tarea fácil ordinariamente y lo es mucho menos cuando se trata de encasillar fenómenos que por su naturaleza son muy difíciles de delimitar.

Es conveniente advertir que en la tipología que vamos a intentar elaborar, cada uno de los prototipos sólo serán

indicadores de un matiz diferencial, que queremos hacer resaltar, ya que en la realidad, se dan en un sólo acto ritual varios ritos simultáneamente, v. gr. una acción ritual puede ser al mismo tiempo memorial, colectiva, de defensa, propiciatoria, iniciática, sacrificial y purificadora.

Los fenómenos humanos, en general, cualquiera que sea su índole, tienen tal riqueza de matices y son tan singulares en cada una de sus expresiones que ni siquiera cuando se repiten presentan unas características similares. Esto supone lógicamente un obstáculo para el logro de una adecuada clasificación.

Por esta razón, creemos oportuno que toda clasificación debe siempre abordarse con unos criterios muy amplios, - dicho más concretamente, en nuestro intento clasificatorio - nos vamos a limitar a recoger los fenómenos que presenten algunas peculiaridades generales comunes. Por otra parte, intentar una clasificación de los fenómenos rituales atendiendo a todos y cada uno de sus múltiples matices sería prácticamente una tarea interminable.

Teniendo en cuenta estas observaciones vamos a procurar elaborar una tipología de los ritos incaicos, estudiando con mayor amplitud aquellos ritos que más destacan en la Fenomenología de la religión incaica.

A) RITOS ORIGINARIO Y MEMORIAL.-

Un rito puede ser originario o memorial. El Origi-

nario coincide o se encuentra directamente relacionado con la primitiva hierofanía. El memorial es el rito repetido o renovado, que nos hace retornar al tiempo religioso primordial. - En realidad todo rito cualquiera que sea su índole es siempre memorial de algo.

Todos los ritos incaicos relacionados con los mitos que narran el origen de los Incas son ritos originarios. Favre dice, hablando de los Incas, que, "Ese retorno a los orígenes era ritualmente expresado por el itinerario errante seguido - por el antepasado fundador que el nuevo emperador debía repetir en compañía de sus partidarios antes de recibir la investidura. Las Crónicas mencionan que Pachacuti se llegó a la caverna umbilical de los Incas que estaba situado en Pacaritambo. Salió de la caverna por el mismo orificio por el que había salido Manco Capac y sus hermanos. Después volvió a Cuzco en el fin de ceñirse la mascapaissa por el mismo camino que ellos habían tomado. De la migración primordial, los emperadores siguientes no rehicieron sino la última etapa. Topa Yupanquí y Huayna Capac fueron solamente al monte Huanacauri, donde Manco Capac se detuvo por última vez, antes de alcanzar -- Cuzco". (173).

Respecto a los ritos memoriales incaicos prácticamente todos tienen una dimensión memorial. Citemos como ejemplo genuino al rito memorial del Inti Raimi, cuya fiesta religiosa narra detalladamente Cristóbal de Molina, El Cuzqueño. (174). Esta fiesta fue creada por Pachacuti como memorial de la ayuda divina en su victoria sobre los chancas. En esta mis-

ma línea se puede también colocar todos los cantos que hacían memoria de sus tradiciones de los que las crónicas hablan frecuentemente. "Cuando cantan estos cantares, que son de muchos disparates de sus antiguallas, invocan el nombre de la huaca.. (175).

En la base de la dimensión memorial del rito está - el carácter repetitivo que tiene toda acción ritual. Pues, el rito busca, como antes hemos dicho, una representación ontológica de la hierofanía primigenia. La recordación constante de la hierofanía original es la lógica consecuencia de la radical limitación humana. El hecho de que el hombre corra continuamente el riesgo del olvido hace absolutamente necesaria la repetición ritual, que es, en definitiva, una acción que repite fielmente el mismo obrar de los dioses. La creencia en lo sagrado impele al hombre a una fidelidad permanente a la fuerza revelada, para no perder nunca su ayuda y su influjo benefactor.

La rememoración del rito es necesaria para que el - hombre retorne a lo sagrado y renueve su contacto con la fuente originaria del poder, de donde va salir nuevamente robustecido. En este sentido la repetición rememorativa es también - una regeneración.

En los ritos incaicos, como también en rituales de otras culturas, el constante retorno a los orígenes y la observante fidelidad a los mismos nos explica el talante conservador e inmovilista de las instituciones del Tahuantinsuyo. Una lectura detenida de los ritos incas que vamos a describir a -

lo largo de estas páginas mostrarán abundantemente las afirmaciones que acabamos de hacer.

B) RITOS INDIVIDUAL Y COLECTIVO

Todo rito se puede realizar individual o comunitariamente. Cuando el rito se efectúa colectivamente recibe el nombre de "celebración". También en el ritual incaico abunda este doble género de ritos. Pablo José de Arriaga nos hace una clara distinción entre el rito individual y colectivo: "A todas las conopas, de cualquier manera que sean, se les da la misma adoración que a las huacas; sólo que la de éstas es pública y común de toda la provincia, de todo el pueblo, o de todo el ayllu, según es la huaca, y la de las conopas es secreta, y particular de los de cada casa". (176)

Cuando hablamos de la naturaleza y dimensiones del rito quedó patente el aspecto social y comunitario de la acción ritual.

Junto a los sacrificios ofrecidos por el Inca durante la consagración de la Casa del Sol, cada cual ofrecía su sacrificio: "Y luego mandó que todos los de la ciudad, así hombres como mujeres, viniesen a hacer sus sacrificios allí a la Casa del Sol; los cuales sacrificios que así la gente común hizo, fue quemar cierto maíz y coca en aquel fuego que así era hecho, entrando cada uno destos uno a uno y descalzos, los ojos bajos". (177)

Como ritos individuales se pueden considerar también las prácticas exorcistas o de curación -la terapia por su

cción, por ejemplo, efectuada por los brujos o curanderos. Esta práctica respondía a la idea de que los demonios o supay eran los causantes de las enfermedades, la muerte y todos los infortunios. Junto a los exorcismos individuales estaban también los colectivos: Veáanse, por ejemplo, los ritos de expulsión de demonios que tenían lugar durante la fiesta de la Citua (178).

El rito de la confesión en la religión incaica también podemos clasificarlo entre los ritos individuales. El notable parecido entre el ritual de la confesión incaica y la católica es un punto interesante para una investigación a fondo. Vease la descripción que el Jesuita Anónimo hace de la misma (179), y el comentario que sobre esta cuestión hace A. Metraux (180).

C) RITOS MAGICOS Y RELIGIOSO

Al hablar de las dimensiones del rito enumeramos la dimensión mágica como una de las más salientes de la fenomenología ritual. Asimismo pusimos de relieve la dificultad en la "praxis" de diferenciar lo mágico y lo religioso por aparecer fenomenológicamente con una morfología similar. Al encarar en esta tipología ritual los ritos mágicos y religiosos tropezamos lógicamente con la misma dificultad. Todo lo que antes reflexionamos sobre esta cuestión debemos tenerlo presente ahora. Pero además, vamos a conocer la opinión de Marcel Mauss sobre este tema concreto. Según Mauss, los ritos mágicos son aquellos que están animados como por un poder inmanente, una especie de virtud espiritual; llevan dentro de sí el espíritu, el

"mana", como se dice en la Melanesia...

Los ritos religiosos sólo producen sus efectos gracias a la intervención de ciertas potencias que existen, según se cree, fuera del rito. Se trata de potencias sagradas o religiosas, dioses personales, principios generales de vegetación... No es que el rito no conserve su fuerza especial, sino que además hay otras fuerzas "sui generis" que concurren en el resultado y que el rito pone en movimiento.

Los ritos religiosos se distinguen de los ritos mágicos, prosigue Mauss, en que son eficaces con la eficacia propia del rito, pero a la vez lo son por sí mismo y por el intermedio de seres religiosos a los cuales se dirigen. Por ejemplo, el indio hace un rito mágico cuando al salir de casa, se considera capaz de parar el sol colocando una piedra a una altura determinada de un árbol; y Josué hacía un rito religioso cuando, para parar el mismo sol, invocaba al Todopoderoso Yavé.

Otras diferencias entre los ritos mágicos y religiosos consisten en que los mágicos suelen ejercer su influjo de una manera coercitiva, están impregnados de una cierta necesidad, producen los acontecimientos con algún grado de determinismo. Los religiosos, por el contrario, suelen contener algo más contingente. Consisten más en solicitudes por vías de ofrendas o peticiones. Cuando se actúa sobre un dios, o incluso sobre una fuerza impersonal, como la vegetación, sucede entonces, que el ser sobre el que se ejerce la acción no es inerte como lo son las bestias antes del maleficio que se les

ha lanzado. Tiene siempre la posibilidad de resistir al rito, por lo tanto, es necesario contar con él... (181)

"De este modo hemos llegado a una definición provisional pero suficiente del rito mágico, y consideraremos este como todo rito que no forma parte del culto organizado, rito privado, secreto y misterioso, que tiende como límite, al rito prohibido." (182)

A la vista de estos criterios diferenciadores entre los ritos mágicos y religiosos, encontramos en el ritual incaico un gran número de ritos típicamente mágicos. Las crónicas cuzqueñas están plagadas de este género de ritos. Como corroboración de lo dicho citaremos algunos testimonios.

Polo de Ondegardo al hablar de los agüeros, nos — ofrece un testimonio en el que podemos distinguir al mismo — tiempo, ritos mágicos y religiosos: "En cualquier negocio que quieren poner por obra que sea de alguna importancia, como ha cer casa, andar camino, sembrar, coger, encerrar lo que se co ge, casarse, abrir las orejas con su solemnidad, y a la guerra, boluer a sus casas, y en todos los demás negocios de esta con dición, tienen por costumbre hazer primero dos prevenciones. Vna es de echar suerte, y mirar las entrañas, ó assadura de — algunos animales: y la segunda hazer algun sacrificio, ó — oferta a los adoratorios, y el que echa las suertes, a de mi rar al animal. También haze primero acatamiento al Viracocha, y al Sol al chuqui illa, y a alguna Huaca particular de su — pueblo, ó parcialidad suya". (183)

Cuando Ondegardo trata de las hechicerías recoge también una serie de ritos mágicos. "De estos hechizeros, así - como ay mucho número; así también hay muchas diferencias. - Vnos ay diestros en hazer confectiones de Yeruas, y rayces pa - ra matar al que las dan. "(184) Otro género de hechizeros - aua entre los indios, (...) que son como brujos que toman la figura que quieren y van por el ayre en breve tiempo, mucho - camino; y ven lo que passa, hablan don el demonio, el qual - les responde en ciertas piedras, o en otras cosas que ellos - veneran mucho." (185) "También aua y ay entre los indios, he - chizeros sortilegos: (...) Vsan pués éste género de suertes - con diferentes artificios, en especial con pedrezuelas de di - ferentes colores, ó con pedrezuelas negras, ó con mayzeu, ó - con mayo, y sus sucesores o herederos guardan estas cosas con mucho cuydado, para vsarlas en su tiempo, que es tiempo de - necesidad, ó a la vejez. (186)

También Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, cuando - habla de hechiceros, de los diferentes oficios que cada uno - ejercía y de los nombres que cada género de hechiceros tenía, menciona también diversos ritos mágicos. (187)

Pablo José de Arriaga, cuando trata de los "Minis--tros de la idolatría" también menciona diversos ritos mágicos. "Fuera de todos estos hechiceros los que merecen más propia--mente este nombre son los Cauchos, (...) Este (el maestro) - avisa (a sus discipulos) y previene cuando le parece que tal noche (que siempre son a este tiempo sus juntas), y en tal lu - gar se han de juntar. El maestro va aquella noche a la casa,

que le parece, acompañado de uno o dos de sus discípulos; y - quedándose ellos a la puerta, entra esparciendo unos polvos - de huesos de muertos, que ellos tienen para este efecto confi - cionados y preparados con otras no sé qué cosas y palabras, y con ellos adormecen a todos los de la casa de tal suerte, - que ni persona, ni animal de toda la casa se mueva, ni lo - siente y así se llega a la persona que quiere matar, y con la uña le saca un poquito de sangre de cualquier parte del cuer- po, y le chupa por allí la que puede, (...) Esto que así han - chupado lo echan en la palma de la mano o en un mate y lo lle- van donde se hace la junta; ellos dicen que multiplique el de- monio aquella sangre, o se la convierte en carne (yo entiendo que la juntan con otra carne y la cuecen en aquella junta y - la comen, y el efecto es que la persona que habían chupado se muere dentro de dos o tres días". (188)

Santa Cruz de Pechacuti en su relato sobre el segundo Inca Sinchi Roca comenta que "en este tiempo, dicen que Vn - yndio encantador se entrometió por Vno de los oficiales de - guerra, el qual los abis dicho que los llamasen apachitas, y los puso vn rito que cada pasejero passase con piedras gran- des para dejar para el dicho efecto necessario ya declarado; y más lo había dicho el dicho encantador al capitán del ynga que todos los soldados los echasen los cochachos, cocas masca dos, al serro por donde passaren, deziendo: say cayñiz cay - pitaqui pariyan coyñipas hinatac. Y desde entonces los comen- zaron llevar piedras y echar cocas, porque aquel encantador -

públicamente los hacía así hordinariamente. Y mucho veces que aconteció que los apachitas o Serros y dentro dellas los respondía "more buena", con esto fueron creydos por aquella pobre gente de los tiempos pasados. "(189) También podemos - mencionar entre los ritos mágicos los llevados a cabo por los indios con antorchas en la fiesta de Mayaceti. Según Brundage, "En la oscuridad los indios llevaban encendidas sus antorchas en la fiesta de Mayaceti. Según Brundage, "En la oscuridad - los indios llevaban encendidas sus antorchas y empujaban con - pértigas especiales las impurezas de las riberas. Sus antorchas les alumbraban y esparcían una purificación mágica sobre estos lugares. (190)

No queremos hacernos prolijos con una cansada enumeración de ritos mágicos, bastemos decir que el mundo religioso de los Incas era especialmente propicio a la floración de las expresiones rituales mágicas.

Respecto a los ritos religiosos es ocioso decir - que, aunque buena parte puedan tener cierta influencia mágica, la mayoría de los que en la tipología incaica, que estamos elaborando, vamos a exponer, son ritos religiosos propiamente dichos.

D) RITOS DE DEFENSA Y ELIMINACION

Para una mejor comprensión de los ritos de defensa y eliminación vamos a recordar la clasificación ritual que ha hecho Federico Heiler (191) basada en la finalidad del rito -

como unión con la divinidad. La unión con la divinidad, dice - Heiler, se realiza en tres etapas escalonadas ascendentes: purificación, iluminación y unión. Según esto podemos distinguir tres tipos de ritos: a) ritos que tienden a remover los obstáculos para la unión con la divinidad, b) ritos que producen la visión de lo divino por iluminación; y c) acciones rituales - que llevan a la unión inmediata con lo sagrado.

Los ritos de defensa y eliminación pertenecen a este primer tipo de ritos.

Entre los ritos de defensa, es decir, acciones o ceremonias para alejar a los malos espíritus, podemos citar el - ruido, los tambores primitivos, la saliva, las campanas, el - fuego, los olores, el trazado de círculos, el gusto, etc...

Veamos algunos testimonios de ritos de defensa en la religión incaica:

El cronista indio Huaman Poma de Ayala nos relata - los siguientes ritos de defensa: "procicion para echar enfermedades y pestilencias - tiravan hondadas con fuego armados como si peleasen en la batalla así lo echaban de las ciudades y de las villas y pueblos de todo el rreyno por mandado del ynga - procición de tempestades andavan todo cubierto de luto con - vanderillas de sus armas y lansas de chunta dando gritos señalando que a los serros y peñas dava sonido procicion de granizos y del yelo y de rayos que los echan con armas y tambores y flautas y trompetas y campanillas dando gritos - diciendo... ayunos y penitencias que hazian quaresma en el mes de la peng

tencia enero camayquilla hazia esta dicha penitencia huntando las caras con negro ynbiados todos hombres y mujeres con nunya y quichincha sobre ello todos llorando y cubierto de luto ahollando y dando gemidos y bozes y haciendo llanto y diciendo..." (192)

El P. Arriaga nos ofrece también una serie de ritos de defensa: "En hacer sus cosas tienen, como en todas las demás cosas, muchas supersticiones; convidando de ordinario a los de su aylo, rocian con chicha los cimientos como ofreciéndola y sacrificándola para que no se caigan las paredes, y después de echa la casa también la asperja con la misma chicha. Cuando beben mientras que la hacen, en la sierra, no se ha de caer gota ninguna de los que beben, porque dice que si se cae se lloverá la casa y tendrá muchas goteras y en algunas partes la ponen el nombre de algún idolo, a quien dedican la casa.

En la sierra, cuando hace neblinas, que son allá muy ordinarias y muy densas en tiempo de aguas, suelen las mujeres hacer ruidos con los topes de plata y de cobre que traen en los pechos y soplan contra ellas, porque dicen que de esta suerte se quitaran las neblinas y aclarará el día: -- en tiempo de muchas aguas, para que casen y descanpe, suelen quemar sal o espacir ceniza contra el aire.

Lo que usaban antiguamente en los eclipses de la luna que llaman Quillamhuanun, la luna se mueve, o Quillatuta yam la luna se oscurece, usan también ahora azotando los pe-

rios, tocando tambores y dando gritos por todo el pueblo para que resucite la luna". (193)

"A los rios, cuando han de pasallos, tomando un poco de agua con la mano y bebiéndola, les piden, hablando con ellos, que les dejen pasar y no les lleve, y esta ceremonia llaman mayuchulla, y lo mismo hacen los pescadores cuando entran a pescar". (194)

"Y en el pueblo de Conchas enviando a un indio por una huaca, antes de pasar por la puente del rio de la barranca, la reflegó muy bien con ajos y preguntando por qué, dijo que por que no le derribase la huaca de la puente" (195)

Se puede considerar también rito de defensa la primera parte de las ceremonias de la fiesta de la citua, celebraciones rituales que hacían cada año para defenderse de males y enfermedades.

"La idea de los peruanos según la cual un Estado en el que los dioses fueron débiles y sin poder era presa fácil para sus enemigos. Encuentran una interesante expresión en los ritos ejecutados por los Incas antes de una campaña militar. El Padre Cobo, describiendo sus sacrificios habituales, declara que raras veces consistían en pájaros. Una de las pocas ocasiones en que eran sacrificados tenía lugar en el momento de marchar contra los adversarios. Cogían un gran número de pájaros en los campos, encendían un fuego con una cierta madera espinosa y los lanzaban en él. Los ministros del sacrificio daban vueltas en torno a las brasas

llevando en las manos piedras redondas o triangulares pintadas con figuras de sapos, serpientes, tigres y pumas, y pronuncian do la oración: "Que alcancemos la victoria, que los huacas de nuestros enemigos pierdan su poder" Después traían llamas ne-- gras, que habían sido mantenidos apartados durante varios -- días sin alimentos y los mataban, formulando una oración que - sus enemigos no tuvieran más coraje que el de esos animales" (196)

En las crónicas encontramos abundantes ritos de de-- fensa, pero para nuestro cometido es suficiente con lo expues- to.

Existen otros ritos que tienen como finalidad la - eliminación de algo malo. Estos ritos están estrechamente vin- culados a los ritos de defensa. Los ritos de eliminación son - aquellos que alejan y destruyen todo lo que pueda causar algún mal, v. gr. el temor al tabú, o los ritos que son consecuencia de la presencia del pecado. Una muestra de este tipo de rito - nos la ofrecen las "targalias griegas". En una ciudad donde - ha sido capturado un criminal, se le hace recorrer todo su pe- rimetro, cargando con los pecados de toda la comunidad. Fuera de la ciudad es lapidado, su cadáver es quemado con madera de árboles estériles y sus cenizas se arrojan al mar. Al criminal se le llama "fármacos", el que sana, y al rito se le atribuyen las cualidades de quitar la mancha".

En el ritual incaico encontramos también claros tes- timonios de ritos de eliminación. El rito de la confesión entre los incas, además de un rito de purificación, como veremos en

su momento es un rito de eliminación. "El inga y el Vilahoma - no se confesaban de ordinario con nadie, sino que el inga se iba al río o algún arroyo con su manojo nuevo de heno o esparto, y allí hablaba con el Sol, y le pedía perdonase sus culpas que él se enmendaría, y que mandase que aquel río o arroyo -- los llevase en aquel manojo al abismo; y dicho esto, escupía -- en el manojo y arrojaba al agua, y así acababa la confesión." (197)

El Vilahoma " se confesaba con el gran Illa Tecce en su templo, teniendo en sus manos un manojo de heno, de flores y de algunas hierbas adoríferas, y escupiendo en el manojo, lo sacrificaba y echaba en el fuego y pedía que el humo llevase -- sus pecados; y tomaba las cenizas y llevadas al río o arroyo -- y dichas sus oraciones, las echaba en el agua para que se hundiesen; (...)" (198)

"En un pueblo de los llanos me dijo un indio que les había llevado a él y su mujer el hechicero a una acequia grande, y que habiéndolas lavado les hizo poner vestidos nuevos y que dejaran los que llevaban en el camino, diciendo que allí -- quedaban todos sus pecados, y que el que llevase el vestido se los llevaría" (199)

"Cosa muy usada era antiguamente, y ahora no lo es -- menos, cuando suben algunas cuestras o cerros o se cansan en el camino, llegando a alguna piedra grande que tienen ya señalada para este efecto, escupir sobre ella (...) coca o maíz maseado; otras veces dejan allí las ujutas o calzado viejo, o la huara-ca o unas soguillas o manojillos de hicho o paja, o ponen -- otras piedras pequeñas encima, y con esto dice que se les qui-

ta el cansancio". (200)

Otro tipo de eliminación, para acercarse a lo santo, es el ritual de desnudez parcial o total. También lo inverso, es decir, cubrirse total o parcialmente tiene el mismo sentido. La eliminación de lo perjudicial también se expresó ritualmente de una manera muy clara en los ritos de limpieza: barrer, lavar, etc... y sobre todo, en los ritos de purificación que dada su importancia trataremos con amplitud en otro apartado.

La desnudez de los pies aparece con frecuencia en el ritual incaico: "en el cual sacrificio andaba Inca Yupanqui y sus compañeros descalzos y mostrando gran reverencia a esta casa y al sol". (201). "Y dende allí adelante adoraban en aquel idolo; y no entraban dentro del idolo donde estaba, sino eran los señores principales, entrando con mucha reverencia y adoración, los zapatos quitados y las cabezas bajas... (202)

El autor Anónimo cuando habla de las acillas dice que "cubríanlas con un velo morado, o pardo, y vestíanlas con vestiduras pardas (...) y hacían el Vilahoma una exortación — larga sobre lo que era aquello y que se pretendía de allí que sirviesen muy limpiamente al sol y a la Luna y al Lucero,... (203) Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, cuando describe la fiesta de la Citua dice que "hacían esta ceremonia para echar las enfermedades del Cuzco. La razón porque en estos ríos se lavaban eran porque son ríos caudalosos, y que entienden van a la mar, y para que ellos llevasen las enfermedades". (205)

E) RITOS PROPICIATORIOS

Entendemos por ritos propiciatorios todos aquellos - que tienen como finalidad aplacar la ira de la divinidad y tornar favorable su voluntad. Si repasamos las páginas de la historia y de la fenomenología de la religión constataremos la frecuencia de ritos propiciatorios en los rituales. En Grecia y - Roma, por poner algún ejemplo, estos ritos ocupaban un importante lugar tanto en la vida social como doméstica.

Realmente buena parte del ritual puede tener carácter de propiciación, si la acción ritual, cualquiera que sea su índole, se realiza con esta finalidad. Entre los ritos propiciatorios principales podemos enumerar: la oración, el sacrificio, las lustraciones y ritos purificatorios en general, y las ofrendas. Entre ellos hay que destacar, por su importancia, el sacrificio.

En el ritual incaico son también numerosos los ritos propiciatorios. Aunque los ritos principales propiciatorios: sacrificios y purificaciones, van a ser objeto de estudios separadamente, vamos a citar algunos testimonios del ritual incaico.

"(...) el hechicero mayor que tiene a cargo la huaca, cuando se llega al tiempo de la fiesta, (...) va con sus ayudantes o sacristanes a la huaca principal y asentándose en el suelo y tendiendo la mano izquierda hacia ella, le dice: "Ah Señor NI (nombrando la huaca y haciendo aquel ruido que suelen -- con los labios como chupándolos, que es lo que propiamente llaman mochar): aquí vengo y te traigo estas cocas que te ofrecen

tus hijos y tus criaturas; recibelas y no estés enojado y da—
les vida, y salud y buenas chácaras"... (206)

"Cuando caían malos en aquel lugar decían que la Tie—
rra estaba enojada, y derramaban chicha y quemaban ropa para —
apacarlo. Tenían a la Tierra por especial abogada de las muje—
res que están de parto, y cuando habían de parir, le hacían sa—
crificios". (207)

"Antes de la marcha de Alonzo, el Inca, para comenzar
la obra de la paz bajo favorables auspicios, hizo un sacrificio
al Sol. Los mexicanos asistieron, y el mismo Alonzo, sin parti—
cipar en él, creyó poder ser testigo". (208)

F) RITOS DIVINATORIOS Y MISTERICOS

Los ritos divinatorios como indican su propio nombre,
son aquellos que tienden a conocer los designios que los dio—
ses tienen para el porvenir.

La divinación, en sus múltiples formas, ocupó un lugar
muy importante en las religiones antiguas. En Grecia y Roma se
desarrolló en alto grado e incluso adquirió un carácter siste—
mático.

La cultura y religión incaica, como se desprende de —
todo lo hasta aquí dicho, era especialmente propicio para el —
cultivo y germinación de todo este tipo de acciones rituales y
prácticas mágicas. Las fuentes incaicas nos ofrecen abundante
acopio de datos sobre este tema.

Dice Metraux al respecto que "No se cumplía ningún —
acto importante sin acudir previamente a ritos adivinatorios. —

La adivinación tenía también valor judicial. (...) La más espectacular de las consultas era aquella en que los muertos eran invocados en las llamas de un brasero.

Mientras que para los particulares se limitaban los adivinos a observar la marcha de las arañas, la disposición de hojas de coca o el trayecto de la saliva sobre sus dedos, cuando estaba en juego la suerte del estado, consultaban las entrañas de animales sacrificados. También soplaban, por la tráquea para llenar los pulmones de aire y leer el porvenir en el trazado de las venas. Finalmente, según que el número de granos - de maíz o de guijarros en un montón fuera por par o impar se - sacaban conclusiones favorables o desfavorables" (209)

Juan de Santa Cruz Pachacuti nos cuenta que los generales de Atahualpa antes del enfrentamiento con Huascar -- efectuaban el siguiente rito adivinatorio: "Y estando así, - a media noche, los ensiende fuego challocochima y Quisquis ensi ma de sus manos esquerdas, con vn pedaço de cebo, y poniendo dos bolitos de cebo, al uno en lugar del campo de Guascarynga, y al otro en lugar del campo de Ataogualpaynga muy poquito; y así, dicen que el de Guascar ordiendo tan alto se apaga muy - presto, y el de Ataogualpaynga comienza a arder bien. Y entonces el Colcochima y Quisquis les canta el haylli de quichu, - dando a entender a sus soldados que habían de suceder muy bien". (210)

Un rito incaico importante de adivinación era el -- rito de la Calpa. Normalmente iba precedido o seguido de sacrificios. Consistía en "leer" los livianos o bofes de un ani-

mal después de soplarlos con aire. Se hacía especialmente antes de salir a la guerra y para ver si los dioses estaban o no conformes con un determinado sucesor del Inga: "A la sazón aquel Inga Viracocha dejaba el Cuzco. Astoyguaraca y Tomayguaraca partieron de Ichoyapampa, haciendo primero sus sacrificios y soplando los livianos de un animal, a aquellos llaman calpa." (211). "El inga mandó juntar mucha gente de guerra, y hechos su sacrificios y calpa, (...) nombro por capitanes..." (212). "Y para ello mando que se hiciese la cremonia de la calpa, la cual fue a hacer Cuxitopa Yupangui, a quien ya Guayna Cápac había nombrado por mayordomo mayor del Sol, y hecha la primera calpa, halló que no le sucederia bien a Ninan Cuyoche". (213)

El autor Anónimo cuando habla de las diferentes clases de ministros de la religión incaica dice que "La segunda diferencia de ministros eran los que servian de adivinar los casos venideros, o los presentes pero muy remotos del lugar donde estaban, que comúnmente se llamaban huatuc, esto es, adivinos. (...) Las divinaciones que hacian era, o por el vuelo de las aves, o por los intestinos de los sacrificios, o por suerte que echaban, o por la contemplación de las estrellas y de sus constelaciones, o por las respuestas que daban los oráculos. (214)

Arriaga en el capítulo que dedica a los "ministros de la idolatría" enumera diferentes clases de adivinos: adivino por maices (socycac); adivino por los molledos de los bra--

zos (rapiac); adivino por los pies de unas arañas (pacharique); adivino por sueños (moscoc), adivino por cuyes (hocaricuo). - (215)

También Cristóbal de Molina, el Cuzqueño cuando habla de los hechiceros distingue diversos ritos divinatórios. (216)

Henri Favre nos habla de un rito adivinatorio para determinar los ushnu, es decir, los lugares privilegiados en los que los dioses consienten en ser invocados. Se práctica todavía continua Favre, en los Andes centrales con ayuda de un cuchillo o de una jabalina. Según la leyenda, Cuzco había sido fundada en el lugar en el que se fijó en el suelo el bordon de oro que había lanzado Manco Capac desde la cima de Huanaacauri. (217)

No queremos seguir acumulando testimonios sobre los ritos divinatórios, pero si creemos conveniente aludir a dos fenomenos muy vinculados con la divinación que aparecen también abundantemente en la fenomenología religiosa de los incas. Nos referimos a los oráculos y a los presagios.

"Estos oráculos estaban esparcidos a todo lo largo del Perú, a veces en un enorme santuario artificial, como el de Pachacamac en el Valle del Lurin al Sur de Lima, a veces en el más importante entorno natural como el de Apurimac. Sus respuestas eran usualmente asequibles sólo en determinados periodos fijos de tiempo, sin duda coordinados con las festividades estacionales. (...) En los antiguos y conocidos valles de la costa, tales como Pacasmayo y Rimac (Lima), existían famo-

esos oráculos, pero ninguno de ellos superaba a Pachacamac en -
venerabilidad, influencia o riqueza." (218)

En su aspecto intertribal el culto de Pachacamac era
típicamente oracular, Curacas y gobernadores enviaban sus con-
sultas referentes a cosechas amenazadas, enfermedades e inunda-
ciones y ofrecían al dios regalos a cambio" (219)

Asomémoslo un momento a las Crónicas para espigar al-
gunos testimonios sobre el fenómeno oracular en la religión de
los incas.

Cieza de León trata de los principales oráculos del
Imperio. (220). Hagamos un resumen. Para Cieza, después, del -
templo de Curicancha, el oráculo, segundo en importancia, era
el cerro de Guanacaure con su idolo "Y había en este cerro an-
tiguamente oráculo por donde el Demonio maldito hablaba"...

El tercer oráculo y guaca de los Incas era el templo
de Vilcanota, bien nombrado de estos reinos y adonde, permi-
tiéndolo nuestro Dios y Señor, el Demonio tuvo grandes tiempos
poder grande y hablaba por boca de los falsos sacerdotes que -
para servicio de los idolos en él estaban. Y estaba este templo
de Vilcanota poco más de veinte leguas del Cuzco, junto al --
pueblo de Chungara".

El cuarto oráculo era la guaca de Aconcagua, pegado
con la provincia de Hatun Cana.

Otros oráculos eran el de Coropuna, en la provincia
de Condesuyo; el de Aperahua, "en donde por el tronco de un
árbol respondía el oráculo"; el de Pachacama y otros muchos.

Atahualpa "... volvió a verse con los españoles a Cajamarca, y en el camino, en la provincia de Guamachuco mandó quemar una huaca y idolatria muy principal donde el demonio daba respuestas, porque dijo allí a los hechiceros que la servían que Atabalipa había de ser vencido de los cristianos" (221)

"Otros (visitadores) enviaba a castigar algunos casos particulares; a este llamaban taripasac, que quiere decir declarador, y este hacía declaración de todo lo que le era denunciado con grandes mañas y ardiles para saber la verdad, especialmente si era caso grave, que tocase al inga o mujeres suyas o del Sol. Si no podía averiguarlo, el último remedio era consultarlo con los guacas y hacer sacrificios que se le aclarase el caso". (222)

Para terminar, vamos a citar también algún testimonio relacionado con los presagios. Loque Yupanqui, recién nacido, rompe la pierna de una pedrada a un joven descendiente de Alcaviza "del cual caso los agoreros dijeron que los que descendiesen de este Loque Yupanqui serían grandes señores". (223)

"(...) los señores del Cuzco hicieron muchos y muy grandes sacrificios (...) en especial en la casa del sol, donde fueron sacrificados gran suma de ganados, ovejas, corderas e venados (...) excepto zorras, porque con las tales tienen odio e mal querencia, que si las ven cuando en estas fiestas semejantes están los que así entienden en hacer estos sacrificios, lo tiempor mal agüero". (224)

Dos palabras respecto a los ritos mistéricos. Como su misma palabra evoca la característica fundamental de este tipo de ritos en su carácter arcano y secreto. Es lógico pensar que muchos de los ritos de misterios han permanecido en el más impenetrable ocultamiento, no habiendo trascendido a las generaciones futuras, y por lo mismo a los tiempos modernos, a pesar de las investigaciones realizadas en este campo.

El acto esencial y fundamental del que derivan estos ritos era la iniciación, o sea, la revelación a un grupo limitado de creyentes, de uno o más secretos, que permanecían oculto a los profanos.

Sin duda alguna, que este tipo de ritos se daba en la religión incaica. Nos lleva a esta afirmación la propia - idiosincrasia del universo religioso de los habitantes del - Tahuantinsuyo que en su momento expusimos con la suficiente amplitud. Y además, es patente, como después tendremos ocasión de exponer, la importancia que los ritos de iniciación tienen en la religión incaica. Por otra parte es lógico presumir que en las instituciones incaicas de los amautas, de los qui-pucamayos y de las ocllas se practicaron los ritos mistéricos.

"En cuanto a la revelación de los misterios... puede deducirse de algunos informes fidedignos que tenían un - triple objeto, a saber, la representación, en forma de drama sagrado, de un episodio o mito de la divinidad correspondiente; la exposición del destino del alma humana después de la muerte, y, como consecuencia de esto, una enseñanza, menos -

escolástica y moral que práctica, acerca del infierno. En general predominaba, en la mística de la antigüedad la idea de la necesidad que tiene el hombre de aproximarse lo más que pueda a la divinidad tendiendo a asemejarse a ella. De esta idea - nacían ciertos ritos, como la ~~homofagia~~ del culto a Dionisio, (...) así como la celebración de ciertos banquetes... y también las danzas y orgiasmas béquicos." (225).

G) RITOS DE TRANSITO

Los ritos de transición son una prueba inequívoca -- del talante ritual de la existencia humana, la vida humana es una trama de aconteceres fluyentes, mutantes. Mediante el rito el hombre intenta preservar, proteger y defender los trances significativos y trascendentes de su existencia. En la - sacralización ritual el hombre intenta apropiarse las fuerzas numinosas y participar en la acción de los dioses.

Van Gennep llama a los ritos de tránsito "rites de passage" (226) Según Gennep, el hombre está "obligado a someterse, desde el día de su nacimiento al de su muerte, a ceremonias diversas, en formas semejantes a un mecanismo". (...) "Para los grupos, como para los individuos, vivir es, sin interrupción, desagregarse y agregarse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer". (227)

En torno a los temas de la muerte y la vida se despliegan prácticamente todos los ritos de transición o de - "Passage". Toda la realidad cósmica aparece ante la conciencia del hombre atravesado por esos dos estremecedores aconte

cimientos. Vida y muerte están presentes a la experiencia humana como dos realidades mistericamente abrazadas o interdependientes, en la fenomenología de la religión. Hasta tal punto es así que en ocasiones será preciso morir para conservar la vida.

"Tanto en el hombre como en la naturaleza son visibles los mismos procesos de decadencia y regeneración; un perpetuo morir para renacer, de donde surge la idea de un espíritu que nunca muere presente en todas las cosas; el clan se convierte en un ciclo continuo de existencia comparable a la sucesión de las estaciones: nacimiento, vida, muerte y renacimiento. Estos acontecimientos señalan la ocasión para ejecutar los ritos de transición". (228)

Los ritos de transición son muy numerosos, pues son múltiples las situaciones de cambio de todo tipo que jalonan la existencia humana y la misma realidad cósmica. Hay ritos para el paso de un lugar a otro: territorio extraño, umbral o puerta de la casa, muralla, pórtico, atrio, etc... Hay ritos para el tránsito de un estado a otro de vida: nacimiento, matrimonio, viudez, muerte, pubertad. Hay ritos también para el cambio de condición social, para la enfermedad y convalecencia, para el principio y fin de un viaje, para el comienzo de la guerra y final de la paz, etc.

Siguiendo nuestra línea de síntesis nos vamos a detener solamente en los ritos de transición más notables. Del ritual incaico.

a) Ritos del nacimiento.

El nacimiento es el primer rito de transición y el origen de todos los demás. Es el paso del no ser al ser, de la nada a la existencia.

"Pero el nacimiento no es un comienzo completo, es simple tránsito, ya que nada comienza en absoluto. Nacer es renacer. Por eso la muerte y el nacimiento están unidos. El nacimiento y la muerte son retornos, cambios de una vida constante que cambia y fluye" (229)

Los ritos del nacimiento son a menudo los mismos que las costumbres funerarias (Van Gennep) (230)

La aparición del poder en el nacimiento revela la fuerza numinosa ante la que el hombre responde ritualmente.

Según Van Gennep los ritos de transición comprenden tres momentos: de separación, de margen y de agregación. En el nacimiento estos momentos están expresados con diferentes ritos, a saber, la resección del cordón umbilical; los apotropeios, ligadura del ombligo... la imposición del nombre.

a-1.- Ritos en el parto.

Entre los incas los ritos del nacimiento comenzaban desde el momento del parto.

"Cuando estaban de parto las mujeres, solían sus maridos ayunar, y algunas veces también ellas: y ellas se confesaban y hacían oración a las guacas, para que el parto saliese a luz". (231) A este respecto nos dice Arriaga que "Cuando la mujer está de parto suelen llamar a los hechiceros para que

haga sacrificio a la Conopa que tiene como propia suya la mujer y se la ponga encima de los pechos y la traiga sobre ellos para que tenga buen parto; en algunas partes en esta misma ocasión invocan a la Luna que es lo mismo que hacian los romanos invocándola debajo del nombre de Lucina". (232)

a-2.- Ritos en el día de nacimiento.

"El día del nacimiento se tiraba el agua con la que se había lavado al niño en un hoyo abierto en la tierra en presencia de uno de los sacerdotes menores o un adivino, que pronunciaba palabras cabalísticas sobre la cabeza del recién nacido con el fin de conjurar toda influencia maléfica en el futuro" (233)

Cristóbal de Molina, El Cuzqueño, dice que "El ayus cay era que cuando paria la mujer, el cuarto día ponian las criaturas en la cuna, que llamaban quiras, y en este día llamaban a los tios y parientes para que lo viesen, y venidos, bebían aquel día, pero no porque hiciesen otra ceremonia ninguna" (234)

También Sarmiento de Gamboa habla del ayuscay "ques cuando nace el infante, y que beben cuatro o cinco días arreo". (235)

a-3.- Ritos de deformación craneal.

Otro de los ritos que realizaban los incas en el nacimiento era la deformación craneal: "Usaban algunas naciones en naciendo la criatura, formarla la cabeza en diferentes

figuras con mucha supersticiones, y tanto rigor que algunos niños morían del dolor... (236)

a-4.- Ritos del corte de cabello y de uñas.

Louis Baudin nos habla del rito "del corte de cabellos y de uñas" considerándolos la primera ceremonia solenne. "Al llegar a una edad variable según las regiones, entre cinco y doce años, el niño es motivo de una ceremonia solenne. La familia se reúne y elige el padrino, que procede al primer corte de los cabellos y las uñas. Provisto de un trozo de Silex, éste comienza la operación y pasa en seguida el instrumento a los otros miembros de la familia, quienes la constituirían, Los cabellos y uñas son conservados con precauciones para evitar, que un tercero trate de adquirir influencia sobre el niño apoderándose de ellos" (237)

a-5.- Ritos especiales para nacimientos singulares.

Dentro del ritual incásico del nacimiento, los incas tenían ritos especiales para aquellos nacimientos que presentaban alguna singularidad o anomalías.

"Cuando nacen dos de un parto (...) lo tienen por cosa sacrílega y abominable, y aunque dicen que el uno es hijo del Rayo, hacen grande penitencia, como si hubiesen hecho un gran pecado. Lo ordinario es ayunar muchos días, así el padre como la madre (...) en otras así el padre como la madre se echan de un lado, cada uno de por sí, y estén cinco días sin menearse de aquel lado, el un pie encogido, y debajo

de la corva ponen un pellar o heba, hasta que con el sudor empiece a brotar, y otros cinco días se vuelven del otro lado -- de la misma manera, y este tiempo ayunan al modo dicho. Acaba de esta penitencia los parientes cezan un venado y, desollándole, hacen una como palio del pellejo y debajo del pasean a los penitentes con unas soguillas al cuello, las cuales traen después por muchos días." (238)

"Cuendo nace alguna criatura de pies, que llamen chepas, tienen también las mismas abusiones"... (239)

a-6.- Ritos de imposición de nombres.

Tres el nacimiento los incas celebraban también algunos ritos importantes que estaban profundamente relacionados con la esperición del nuevo ser humano. Uno de ellos era la imposición de nombre.

"El padre de familia imponía el nombre al niño con algunas formalidades que no conocemos perfectamente. En las provincias del Sur y en Cuzco, el niño era destetado a los dos años y después bautizado. Toda la familia asistía a la ceremonia, y uno de los parientes, a título de padrino, cortaba un mechón de pelo al niño con un cuchillo de piedra; todos hacían otro tanto hasta dejarlo completamente pelado. A continuación, el padrino le imponía un nombre, y todos los testigos le hacían un regalo." (240)

"En poner los nombres a los hijos tienen también grandes supersticiones muchos de los indios, y casi todos los principales tienen los nombres de algunas de sus huescas, y sue

len hacer grandes fiestas cuando les ponen este nombre, que -
llemen baptizalle otra vez, o ponelle nombre". (241)

"Cuando son los hijos o hijas ya grandecillas, como de
cuatro o cinco años, los trasquilan la primera vez con grande
superstición, convidando la parentela, especialmente a los Ma-
sas (cuñados) y Cacas (tios); para este efeto, ayudando y ha-
ciendo fiesta a la huaca, a la cual también suelen ofrecer el
niño recién nacido, (...) y suelen en esta ocasión mudarle el
nombre, (...) y ponerle el de la huaca o malquis..." (242)

"El rutuchico era cuando la criatura llegaba a un año,
ora fuese hombre, ora mujer; le daban el nombre que había de -
tener hasta que fuese de edad; si era hombre cuando lo armaban
caballero y le daban la huaca, entonces les daban los nom-
bres que habían de tener hasta la muerte; y si era mujer, --
cuando le venía la primera flor, le daban el nombre que habían
de tener para siempre; y así cumpliendo el año, la criatura -
que trasquilaban, y para haberle de trasquilar llamaban al tío
más allegado, y este le cortaba el primer cabello y ofrecía pa-
ra la criatura, y por este orden iban hasta que los parientes
hacían la ofrenda; y después la hacían los amigos de los pa-
dres; y bebían este día y el tío más principal le daba el nom-
bre que había de tener hasta que fuese de edad como dicho es".
(243)

Marmontel nos ofrece una descripción muy novelada so-
bre las fiestas y ceremonias que realizaban los incas con moti-
vo del nacimiento. Según él, "El primero de los Incas, funda-
dor del Cuzco, había instituido, en honor del sol, cuatro fies-
tas que respondían a las cuatro estaciones del año; pero ellas

recordaban a los hombres motivos más interesantes: el Nacimiento, el Matrimonio, la Paternidad y la muerte". (244)

James, (245), aporta una serie de datos muy interesantes sobre el rito del nacimiento. De su exposición vamos a extraer algunos párrafos que ilustrarán grandemente nuestro tema.

"Este rito, según James, responde a una complicada teoría de la generación y del estatuto social, que es preciso explicar de algún modo. Se han sugerido frecuentemente que los pueblos primitivos ignoran los hechos fisiológicos de la paternidad, ya que entre ciertas tribus, como los aruntas, se cree comúnmente que una mujer concibe porque un espíritu entra en ella al pasar por un lugar sagrado donde siente por vez primera que está embarazada. En consecuencia, al nacer el niño, éste es considerado como reencarnación de uno de los antepasados relacionados con aquel lugar.

Los melanesios creen que el trato carnal es el medio para abrir el camino a los espíritus y que estos entran en la mujer para dar origen a un niño, pero al parecer no se conocen las propiedades fecundantes del semen. Esto explica que en el principio la primera mujer concibiera sin un compañero masculino, como frecuentemente afirman los mitos, bastando para que perdiera su virginidad cualquier incidente como la caída de la lluvia. Una vez despejada la entrada, el resto sigue por sí mismo. En consecuencia, si bien se admite que el embarazo es posible sin trato carnal, la ruptura del himen se con

sidera esencial para la maternidad, pues de otro modo los sutiles espíritus no podrían entrar en el útero. Cuando nace el niño es deber del esposo protegerlo y cuidarlo más bien en calidad de guardián y amigo benévolo, no como padre, puesto que no tuvo parte en su procreación... (246)

"Sea cual fuere la forma exacta de la creencia en un caso determinado, el hecho de que el niño entre en este mundo desde el "más allá" lo convierte en algo sagrado, en objeto de veneración ritual para todos lo que tengan relación inmediata con su nacimiento. La madre, que es el principal agente, queda sometida a tabúes desde los primeros momentos del embarazo hasta que el niño es destetado, cuya principal finalidad es evitar ciertos contactos, que entrañarían un peligro sobrenatural, reincorporarlos, madre e hijo, a la sociedad. Pero también el marido ha de someterse a unas restricciones similares; en algunos casos ha de acostarse al tiempo del nacimiento, mientras que la mujer sigue en sus quehaceres habituales. Este costumbre, llamada *couvade*, es claramente una institución ritual" (247)

De los textos que acabamos de citar, así como de otros datos que aporta el mismo James, se deduce que la concepción tiene un origen extrahumano, sobrenatural, y, por consiguiente, que el niño recién nacido es algo sagrado. Este carácter sacral del nacimiento explica todo el movimiento ritual que emerge en torno a tal acontecimiento.

La presentación del niño a los dioses, totems o espí-

ritos, la imposición de nombre, el confinamiento de la madre, una serie de lustraciones, purificaciones, etc... son otros - tantos aspectos del rito del nacimiento a los que hace alusión el citado autor.

b) Ritos de Iniciación.

Los ritos de iniciación suponen un tránsito hacia una etapa de la vida madura y más plena en todos los ámbitos de la existencia humana. Iniciarse es alcanzar un nuevo estado socioreligioso, adquirir unos privilegios, asumir unas responsabilidades, conseguir la adultez en la sociedad.

El logro de tal situación impone una dura escesis y -- una delicada catarsis a todos los que se inician. También en los ritos de iniciación los momentos del proceso ritual: separación, marginación y agregación tienen su cumplimiento.

"En primer lugar, hay que renunciar a las cosas de niño mediante unos "ritos de separación" que normalmente incluyen en el ayuno, pruebas de resistencia u ordalías, la circuncisión (a veces la subincisión) y un prolongado periodo de aislamiento, aparte de las lustraciones y numerosos tabús".

(248)

Los ritos de iniciación tenían entre los incas una gran importancia. Los cronistas cuzqueños narran con amplitud y profusión de datos las ceremonias y fiestas que tenían lugar en el Tahuantinsuyo, con motivo de tales acontecimientos. Había ritos de iniciación diferentes para los mancebos y para las doncellas, pero los de los varones se celebraban

con mucho mayor solemnidad.

b-1.- Ritos de iniciación de los mancebos incas .

Los ritos de iniciación para los incas varones tenían como finalidad "armarlos caballeros y "hacerlos orejones". --
Diez de León relata las ceremonias de estos acontecimientos, y remonta su origen al mito de los Hermanos Ayar, cuando --
Ayar Cachi, antes de convertirse en piedra, le dice a sus --
hermanos en Guenecauri lo que han de hacer, "para los mance--
bos ser armados caballeros y ser tenidos por nobles" (249)

Betanzos nos dice "... Como Ica Yupanqui constituyó --
y ordenó la orden que se había de tener en el hacer de los --
orejones, y los ayunos, ceremonias e sacrificios que en el --
tal ordenar se habían de hacer, constituyendo en este tiempo
que esto se hiciese, una fiesta al sol, la cual fiesta y or--
denamiento de orejones llamó y nombró Raymi". (250)

Este rito de iniciación, común a otros grupos triba--
les de la sierra, fué reformado por Pachacuti para convertir--
lo en el corazón ceremonial del nuevo estado. Era atribuido --
a Manco Capac y el huaca central en la ceremonia era el feti--
che guerrero y antepasado Huanacauri. La fiesta ocupaba buena
parte del mes de diciembre, que era conocido como Capac Raymi
El rito específico que señalaba el punto culminante de la --
fiesta era conocido como huaschicoy (celebración de los pa--
netes o taparrabos - breechcloth), se incluía también el to--
cochicoy, la perforación de las orejas y la inserción de los
anillos de oro y plata a los orejones o pakayac. (251)

Las ceremonias eran, al mismo tiempo, entrada en la virilidad y una prueba de resistencia, espíritu guerrero y conocimientos tribales. (252)

Es importante subrayar que los ritos incaicos de iniciación eran un motivo de diferenciación social entre los jóvenes del Tahuantinsuyo, pues solamente tenían acceso a tales ritos los hijos de la nobleza incaica.

"Los ritos de iniciación, a los que los jóvenes aristócratas se sometían a la pubertad, contribuían también a distinguirlos de sus coetáneos, para quienes el paso de la infancia a la edad adulta no estaba marcado por ninguna ceremonia importante (...)

La iniciación se llamaba huaschicoy, de huera, nombre del taparrabos masculino que recibían solemnemente los novicios al final del ciclo ritual. Llevaba consigo una serie de actos puramente religiosos tales como sacrificios a las huscas, procesiones y danzas ante los ídolos, alternando con pruebas de carácter simbólico o mágico, tales como exotamientos, carreras y demostraciones de valentía y resistencia". (253)

En cuanto a la edad que habían de tener los jóvenes incas para acceder a los ritos de iniciación discrepan los cronistas:

"Al poner las huera o pañetes cuando son de ocho o diez años, suelen tener casi las mismas supersticiones, y se ha hallado tanto en este particular, como dicen que usaban --

antiguamente sacrificando al Lucero, a quien en esta provincia llaman Huarac, y quizá a esto alude el nombre de huaras".(254)

"La orden que estos Ingas tenían en horadar las orejas a sus hijos era esta: que tres o cuatro meses antes que se las horadasen, cada día se juntaban gran cantidad de muchachos de catorce años arriba y habían de partir del Cuzco corriendo con gran grito y regocijo, y habían de subir sin descansar, - unas sierras altas..." (285)

"Y después de esto, (...) Vno muchicimos moços de diez y siete o diez y ocho años para meter en número de los barones y soldados, y los acordaron para dar calcones blancos; e y así hico Vna trasa que corriesen a un cerro más alto y lejos..." (256)

Según Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, la fiesta del huarochico, Capac Raymi en el Cuzco, se anticipaba dos meses en las provincias de Orco y de Ayamarca.

"Al mes de Setiembre llamaban Omac Rayhi; llamábanle así porque los indios de Orco, que es dos leguas del Cuzco, - hacían la fiesta del huarachico, que es cuando armaban caballero a los mancebos y les horadaban las orejas"... (257)

"Al mes de Octubre llamaban Ayamar-ca raymi. Llamábase así porque los indios del pueblo de Ayamarca hacían la fiesta del huarachica, y horadaban las orejas, y armaban caballeros, a su uso, a los mozos de aquel pueblo (...), y en el Cuzco entendían en hacer gran cantidad chicha para la fiesta que se había de hacer, llamada Capac Raymi (Gran fiesta) (...) y - los mozos que se habían de armar caballeros iban a la huaca -

llamada Huanacauri a ofrecerle sacrificios, y a pedirle licencia para armarse caballeros, como a su huaca principal"... -- (258)

"Al mes de Noviembre, llamaban Capac Raymi, que quiere decir fiesta del Señor Inca. Era una de las fiestas señaladas del año de las tres fiestas principales que ellos hacían. En aquel dicho armaban caballeros y les horadaban las orejas, y daban bragas"... (259)

Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, describe detalladamente la fiesta de Capac Raymi. (260). En esta importante fiesta incaica tenían lugar los ritos de iniciación más relevantes del imperio del Tahuantinsuyo. Para hacernos una idea del complejo rito iniciático de los incas, vamos a hacer una síntesis de la fiesta de Capac Raymi.

La fiesta se iniciaba con una serie de actos preparatorios uno de índole puramente material, como la preparación del calzado, de las huaracas u hondas, de las camisetas, mantas y llantos especiales; otros de carácter espiritual como ayunos y continencia sexual. "Estos vestidos se ha de poner el que fuera inca y ha de ayunar el tiempo establecido, que es un mes, y a este ayuno llaman zazi, el cual se hace en un aposento del palacio real sin ver lumbre ni tener ayuntamiento con mujer: " (261)

Una vez terminado el período preparatorio los candidatos eran llevados a la plaza pública para ser presentados al emperador inca, a las huacas y a los malquis, antepasados -

momificados: "Y los que se habian de armar caballeros los trasquilaban y acabados de trasquilar, se vestían las ropas ya dichas... (262)

(...) y los que se habian de armar caballeros se levantaban e iban por su orden haciendo la mocha, que es a manera de adoración a las dichas huacas." (263) Concluida la adoración eran llevados en procesión al pié del Huanacauri, donde dormian esa noche. Al día siguiente subian al Huanacauri - oraban, sacrificaban y recibian la huaraca, honda característica de los guerreros incas, con la que eran azotados" (...) y en acabando de darles los huaracas los decian así: "Ya nuestro padre Huanacari os ha dado huaracas de valientes; y salvos vivid como honrada gente". (...) y allí los tios, padres y curacas, con los huaracas que les habian dado, en nombre de las huacas, les azotaban en los brazos y piernas, diciendo: - "se valiente, como yo lo he sido, y hombre de bien y estas -- gracias que yo tengo las recibas tu, para que mi limites" -- (264)

Los "iniciandos" vuelven al Cuzco donde son recibidos por todos los ayllos que portan el napa y el santur paucar, "insignia del Señor". De nuevo se congregan en la plaza, reiteran la adoración de las huacas, reciben nuevos azotes y cantaban un cantar llamado huari.

Después de algunos días de descanso, iban otra vez a la plaza y vestido con ropas especiales, acompañados de los jóvenes núbiles, con jarras de chicha, marchaban al --



monte Anahuarque, donde tenia lugar una carrera de descenso -
para apoderarse de la chicha que portaban las doncellas. -
"(...) y así iban caminando hasta llegar al cerro llamado -
Anahuarque, que será dos leguas del Cuzco, a dar a la huaca -
que en lo alto del cerro estaba (...) La razón porqué iban de
esta huaca a hacer de este sacrificio, era poner este día se
habían de probar a correr quien más corriese, porque hacían --
esta ceremonia." (265)

Retornan de nuevo al Cuzco. En la plaza se repiten
los rituales. Al día siguiente se ponen en camino hacia el ce
rro Yavira, donde también subirá el Inca. Allí tras el sacri-
ficio de los cinco corderos tienen lugar la entrega de atribu-
tos: "Y acabando de quemar el dicho sacrificio, el huacacama-
yoc, que era el sacerdote, daba a cada uno de los mancebos -
unos pañetes que llaman huarayaros, camisetas coloradas con -
unas listas blancas: (...) Dábalas unas orejeras de oro...y -
unas diademas de plumas... y unas patenas de plata y otras de
oro... (266)

Tras varios días en los que se reiteran similares -
ceremonias van a purificarse a la fuente de Calixpuquio "(...)
todos los que se habían armado caballeros, se iban a bañar a
una fuente llamada Calixpuquio, que está detrás de la forta-
leza del Cuzco, casi un cuarto de legua, a donde se quitaban
aquellas vestiduras con que se habían armado caballeros; y -
se vestían otras..." (267)

Después de las ceremonias de Calixpuquio volvían -
al Cuzco donde recibían de manos de un tío las armas y los -

demás parientes le ofrecían regalos. "(...) y les ofrecían el tío más principal una rodela, una honda y una porra, para que con que fuese a la guerra y luego los demás parientes y caciques les ofrecían ropa, ganado, oro, plata y otras cosas diferentes, que siempre venía a quedar remediado y rico". (268)

"Y a los veinte y dos días del dicho mes, sacaban a los dichos caballeros a las chácaras y otras en sus casas, y les horadaban las orejas, que era la postrera ceremonia — que hacían en armarlos caballeros" (269)

Terminaba la fiesta de Capac Raymi con sacrificios "por todas las naciones, para que multiplicarse las gentes y todas las cosas fuesen prósperas". (270) Después de grandes fiestas tenía lugar la última prueba que era una danza salvaje de batalla. Los armados caballeros luchaban en la plaza entre sí, los de Anancuzco contra los de Hurincuzco. "Llamaban a esto chocano; hacían esto, para que fuesen conocidos los de más fuerzas y más valientes, ..." (271)

Ponía broche de oro a la fiesta la danza-procesión que comenzaba en el Carichacha y terminaba, como una serpiente que se va enroscando, en la plaza, alrededor del Inca Emperador.

Durante los días del Capac Raymi la ciudad estaba cerrada a todo tráfico de personas. Sólo al final se permitía la entrada a los curacas de las provincias para participar en la fiesta y hacer juramento de fidelidad al emperador.

"Instituyó esta fiesta Manco Capac, las cuales ceremonias hizo hacer a Sinchi Rocha, su hijo". (672)

b-2.- Ritos de iniciación de las doncellas incas.

Los ritos de iniciación de las doncellas incas tenían lugar en el "... peruviano quicuchicoy (fiesta de la primera - menstruación), los ritos de pubertad de la joven, cuando deja de llevar en la cabeza la cinta de la niñez y peina su pelo en trenzas hacia atrás como evidencia de su nuevo ser de mujer; - en esta ocasión recibía también el nombre por el que sería conocida durante el resto de sus días.

El quicuchicoy era un acontecimiento comunal en la vida de los Incas. Varias muchachas que recientemente hubieran atravesado la barrera de la edad serían reunidas en la plaza pública, con sus pulgares estrechamente amarrados juntos -- (sin duda para simbolizar su estado premenstrual y obligados - a soportar un ayuno cruel de siete días. Cuando se desmayaban o flaqueaban, sus parientes estaban a su lado para sermonear-- los con sus deberes de esposas y a exhortarlas a la fidelidad y a la constancia. Después de esto, desamarraban sus pulgares y eran llevados a los jóvenes guerreros, quienes presentaban - ante ellas con unas sandalias como señal de sus deseos de tomar las por esposas". (273)

"El quicuchico es cuando le viene a la mujer la -- primera flor; al primero día que le venía hasta que se acababa, que eran tres días, poco más o menos ayunaban los dos primeros días, sin comer cosa alguna; y el otro día le daban un poco de maíz crudo, diciendo que no se muriese de hambre, y - estabase queda en un lugar dentro de su casa; y al cuarto --

día se lavaba y se ponía una ropa blanca llamada angallo acso, y unas ojotas de lana blanca; encrepábanse los cabellos y poníanse en la cabeza una gorra que era a manera de talego; y este día venía el otro tío principal y demás parientes, y ella salía a ponerles la comida y darles de beber y esto duraba dos días; y el pariente más principal le daba el nombre que había de tener, y la amonestaba y aconsejaba de la manera que había de vivir y obedecer a sus padres, a lo cual llamaban Conocaco, y le ofrecían lo que le parecía conforme a su posible posición; y todos los demás parientes y amigos le ofrecían las alhajas de casa que habían menester. Y esto se hacía sin haber particularmente idolatría, la cual orden dió Inca Yupanqui". (274)

Juan de Santa Cruz Pachacuti, cuando habla del rito de iniciación femenina, alude a la edad que tenían las doncellas que participaban en el rito: "Y luego tras desto le mando que los hijos y moças de diez y seis años se peinanse sus cabellos, echando sus binchas; esto se llama quicuchicui; y luego tras de esto le mandaba calçar llanquis; estos son como çapatos; todo esto los habían hecho para que desde entonces se llamaran y llamasen mujer..." (275)

Para no ser prolijos, citemos, por último, el testimonio del autor Anónimo, que al hablar del exámen que el Vilá homa hace a las futuras acllas, dice que "Este las examinaba casi en las mismas cosas, y si se había hecho el quicuchicuy, que eran ciertas supersticiones y sacrificios que se hacían cuando la muchacha llegaba a los años de la pubertad; si no -

se había hecho, aguardaban a que se hiciese por mano de sus padres, si estaban allí, o de sus tutores o curadores o parientes". (276).

La iniciación, como hemos visto, significa muerte y renovación de la vida. Este morir y renacer se consigue mediante una muerte ritual o renaciendo a una nueva condición social. Existe numerosos ritos, además de los incaicos que acabamos de exponer, que dan fe de ellos. Veamos algunos ejemplos.

En Fiji se celebra la siguiente ceremonia el quinto día de los ritos. Se rapan por segunda vez las cabezas de los novicios y se envuelven sus cuerpos en largas piezas de tela con vistosos pliegues. Llevando en las manos sus mejores armas, penetran en el santuario interior del recinto, formando por piedras sagradas (manga), donde se ofrece a su mirada sorprendida una fila de cadáveres cubiertos de sangre y con los cuerpos aparentemente abiertos, de forma que son visibles sus entrañas. Caminando sobre los horrendos despojos, avanzan hasta alinearse frente al sumo sacerdote, que de repente profiere un fuerte alarido. Entonces se ponen de pie los muertos y corren hacia el río para limpiarse la sangre y las vísceras de cerdos sacrificados que se habían ambadurnado. Con este crudo simbolismo de muerte y resurrección son incorporados los neófitos a la comunidad mística de los adultos de la tribu y de sus dioses o espíritus ancestrales. (277).

Entre los kurnai se les hace "dormir como muchachos para que despierten como hombres". Que este "sueño mágico, no como el sueño ordinario", se considera un equivalente de la muerte queda demostrado por el hecho de que sus madres y hermanos guardan lutos por ellos y se pintan a lo ancho del rostro una banda con barro, la acostumbrada señal de duelo, mientras a los jóvenes se les prohíbe hablar mientras dure el período de quietud. Durante el sueño mágico imitan los chirridos de su tótem, el emú (yürung), para sugerir que han retornado al estado totémico, del que resurgen como miembros recién nacidos del clan. (278).

Esta misma idea de muerte y renovación de la vida en los ritos de iniciación la encontramos en culturas más próximas a nosotros y en las religiones superiores.

"El novicio que ingresa con los benedictinos, se tira al suelo, entre cuatro cirios. Se le cubre con la mortaja y se canta el Miserere por él; después, se levanta, abraza a todos los que están allí y recibe la comunión de manos del abad" (279).

Los ritos de iniciación han de desarrollarse en el más estricto secreto y jamás podrá revelarse a un no iniciado nada absolutamente de cuanto haya ocurrido en el proceso ritual de la iniciación. Tan grave es la prohibición que la violación del secreto podría acarrear la muerte instantánea.

Van de Leeuw hace notar la gran concordancia que -

existe entre los ritos de iniciación y la vivencia de la conversión. Los consagrados, ya sean negros primitivos o griegos helenísticos, son "hombres nuevos", con nombres nuevos, - "renacidos", etc.... Lo mismo se aplica a los conversos. En el primer caso, empero, lo externo está vuelto hacia nosotros, en el segundo, lo interior. La vivencia fundamental es la misma; una nueva potencia entra en la vida y se experimenta como "totalmente distinta", de manera que la vida recibe un nuevo fundamento. Por otra parte, si en la conversión falta realmente el rito, de ninguna manera falta la determinabilidad externa.... (280).

C).- RITOS NUPCIALES.-

c - 1.- Ritos Prenupciales.

Aunque el matrimonio tiene sus expresiones rituales propias, hay una serie de ritos de iniciación que constituyen una preparación para el matrimonio, pues mediante tales ritos, alcanzan sus candidatos la idoneidad para el mismo. Entre los incas, bástenos recordar los ritos de iniciación de los mancebos y de las doncellas que hemos descrito en el párrafo anterior. A estos ritos de iniciación, en general, hemos de añadir otro específico de prueba de idoneidad para el matrimonio como era la relación carnal prematrimonial .

c - 1.a.- El Matrimonio de "ensayo"

Arriaga, y otros cronistas hablan con toda claridad

De esta prueba. "Otro abuso es muy común entre todos los indios hoy en día, que antes de casarse se han de conocer y - juntarse algunas veces y así es caso muy raro si no es primero Tincunacuspa, como ellos dicen y están tan asentados en este engaño que, pidiéndome en un pueblo por donde pasaba un indio que le casase con una india con quien estaba concertado de casarse, un hermano de ella lo contradecía grandemente y - no daba otra causa sino que nunca se había conocido ni juntado. y de otro indio sé yo que, habiéndose casado, no podía - ver a su mujer y le daba mala vida, porque dijo que era de mala condición, pues nadie le había querido antes de casarse" - (281).

Baudin comenta el "matrimonio de ensayo" en los siguientes términos: "La costumbre, señora de este dominio, ha impuesto desde remota antigüedad, en la meseta andina, el tiempo de prueba o matrimonio de ensayo (servinacuy), es decir, la vida en común de los novios, que varía, según los lugares, de algunos días a muchos años.

Los padres se entienden a este efecto. Este ensayo permite al joven conocer las aptitudes de su futura y eventual esposa, que debe hacer su comida, confeccionar sus trajes, - ayudarle en los trabajos agrícolas. Además, y a título secundario, permite a la joven apreciar el carácter de su pretendiente y evitar así ligar su existencia a la de un borracho o un bruto.

Si los interesados no se avienen, la joven vuelve -

con sus padres y no sufre ningún perjuicio moral. En el caso de que de esta unión pasajera haya nacido un hijo, queda con la madre y, por consiguiente, el padre es castigado con una sanción nada leve, puesto que pierde un precioso servidor" (282).

c - 1.b.- La circuncisión y la ruptura del himen.

En otras culturas existen también una serie de ritos previos al matrimonio que tienen como exclusiva finalidad potenciar y garantizar la capacidad sexual y generativa. Entre estos podemos citar la circuncisión y la ruptura de la membrana himeneal. Estos ritos se apoyan en la creencia existente en algunos pueblos de que la mutilación trae consigo un acrecentamiento del poder. En Australia se cree que la mutilación aumenta la potencia carnal tanto en los hombres como en las mujeres. (283).

"La circuncisión es un debilitamiento del hombre que tiende, empero, a la vida más poderosa (...). La circuncisión, que aparece sobre todo entre los pueblos malayopolinesios y semito-hamíticos, no debe aislarse; es sólo uno de los diversos ritos que tienden a dar poder o a renovarlo. No se acepta la vida, sin más, sino que se la altera, se la mutila, para que se haga capaz de recibir poder. La circuncisión es un escantamiento de la misma especie que limarse los dientes, tatuarse, perforar el himen de las doncellas, taladrar el hueso de la nariz, etc....." (284).

c - 2.- Ritos Nupciales.

"La festividad nupcial participaba más en el Perú del carácter civil que el religioso, y en el matrimonio se revelaba el interés social sobre el individual; la voluntad de los padres era requisito importante; también se consultaba el interés de los contrayentes, pero distaba mucho de ser condición esencial y determinante; estaba, como dice, Prescott (Tam. I. pág. 122) absorbido por la sociedad la existencia del peruano; sus esperanzas y temores, goces y pesares hasta los más íntimos afectos de su naturaleza se reglamentaban por la Ley, que ni aún le permitía ser feliz a su modo, - haciendo de aquel gobierno el más suave, pero también el más grande de los depotismos. (285).

L. Baudin opina al respecto que "La ceremonia del casamiento no tenía el carácter que tomó bajo la ocupación española: era puramente administrativa, sin ninguna formalidad religiosa. Un inspector, que representaba al Inca Supremo, - iba a la localidad en una fecha determinada, hacia alinear a los jóvenes y a las muchadas en dos filas, cara a cara, y preguntaba cuales eran los que estaban de acuerdo en casarse, hubieran convenido o no tiempo de prueba". (285).

"De iure" existía la poligamia, pero de "facto" la mayor parte de los incas, con excepción de la nobleza, eran monógamos, "(...) sólo la gente noble tenía esta multiplicidad de mujeres y este dominio sobre ellas, que la plebeya y común solamente tenían cada uno la suya; no porque hubiese -

precepto y orden puesto en el número, sino porque como los señores lo repartían (...), nunca daban más de una a los po
bres (...) ni ellos podían tomar y adquirir por otro título;..." (287).

La monogamia no es impuesta, pero existe de hecho - en la masa, pues el indio recibe solamente la superficie de - tierra necesaria para la subsistencia de dos personas y no pue
de, por consiguiente, mantener una segunda mujer, si no es beneficiado con una parcela suplementaria. (288).

El matrimonio en la época precolombina se parece mu
cho a lo que es hoy en los Andes: una institución económica o en términos más precisos, un acoplamiento utilitario (289).

No deja de llamar la atención, en este pueblo que no admitía el celibato como forma de vida -ya que el matrimonio era una realidad ante todo económica para brindar brazos de cons-
tructores y cultivadores, y ya que el hijo era la principal riqueza de la familia (no se practicaba el aborto), la existencia de Virgenes consagradas al Sol. (290).

De los testimonios que venimos aduciendo se desprende con toda claridad que la situación de la mujer en el Incamato es de servidumbre, de humillante dependencia, e incluso de mercancia, "Después que una tenía la mujer con título de habérsela entregado el Inca o sus gobernadores, o ganado en la guerra, o por causas que entre ellos se tenían por legítimas, no había ningún remedio para salir de la sujeción de su marido, sino era la muer

te". (291).

Hay un paralelismo entre la mujer y los otros bienes que constituyen el patrimonio; existe un mínimo común a todos los súbditos del Imperio y que responde a una necesidad; más allá de ese mínimo, no puede haber más que objetos de lujo, - atribuidos excepcionalmente a quien los merece. (292).

"Y entre estas gentes eran tan sujetas las mujeres y tan hechas al servicio de sus maridos (...) y no sólo servían - en los oficios caseros, sino también en el campo, en las labranzas, sementeras y beneficios de sus chacaras o heredades, en edificar sus casas y llevar cargas, cuando sus maridos caminaban, en paz y en guerra" (293).

Los ritos nupciales, propiamente dicho, eran sumamente simples y de una gran sencillez; se reducía a enlazar las manos de los contrayentes. Existían algunas diferencias en cuanto al rito en las distintas provincias.

"La forma que tenían acerca del matrimonio era, que - en cada pueblo, en viniendo el visitador, ponían en la plaza - por su orden todos los indios que no tenían mujeres, los de cada edad por sí y las mujeres solteras a otra banda, y de allí iban escogiendo y dando a los caciques y luego a los demás por su orden, y cada una tomaba lo que le daban sin poner en ellos resistencia, y no podía tener otra, ni ella conocer otro so pena de muerte, salvo los caciques principales que podían tener más mujeres con licencia del inga." (294).

"Cuando el Inca les daba las mujeres, las cuales recibían, aunque era por mandato del Inca, el varón iba a casa del -

padre de la moza a decirle que el Inca se le había dado, pero - que él la quería servir, y así se juntaban los parientes... de-
lla y procuraban ganarse las voluntades, y el mozo iba a la ca-
sa del suegro y suegra por espacio de cuatro o cinco días; les
llevaba paja y leña, y así quedaban concertados y la tomaba por
mujer, porque el Inca que se la daba, le decía que se la daba -
hasta la muerte, y con esta condición la recibía, y ninguna ha-
bía que la osase dejar" (295).

Bernabé Cobo nos explica con más detalles el ritual -
del matrimonio incaico. "La solemnidad que para este casamiento
se hacía entre los Incas, era común en muchas partes del reino,
más no general en todo él; y hacíalo cada una según su posibili-
dad, en esta forma: Después de cogidos los panes, juntaban el In-
ca las doncellas acilas que se habían criado en los recogimien-
tos de los mamaconas y repartíalas entre los principales por la
orden que le parecía; y si las daba a casados, era por mancebas,
y así a solteros, por mujeres legítimas; entre los cuales se ce-
lebraba luego el casamiento con estas ceremonias: juntábanse los
deudos que se hallaban presentes de cada uno de los contrayentes,
y los del varón iban con el novio a la casa del padre de la no-
via o del pariente más propinco que allí se hallaba, y se la en-
tregaban; y él en testimonio de que lo recibía por mujer, le cal-
zaba en el pie derecho una ojota de lana, cuando era doncella y
cuando no lo era, una de hicho, y la tomaba por la mano; y así
juntos, los deudos de ambos la llevaban a casa de su esposo. En
llegando a ella, sacaba la novia de debajo del chumpi una cami-
seta de lana fina, un llauto y una patena, y dábaselo a su espo-

so, el cual se lo vestía luego; y hasta la noche estaban con la novia sus deudas mas ancianas, instruyéndola (...); y los viejos deudos del novio le amonestaban a él (...).

A este acto y solemnidad llamaban los Incas matrimonio, y con la que contraían de este suerte era la mujer legítima; y si tenía el varón alguna con quien se hubiesen hecho estos matrimonios, aunque el Inca le diese otra más noble y principal que ello, no se hacían con las segunda ni estas ni otras solemnidades, más que enviarlas a su casa (...).

En las otras provincias fuera del Cuzco o donde se hallaba presente el Inca, en un día señalado del año juntaba el gobernador en la plaza todos los mozos y mozas de la gente plebeya que estaba para casar (la edad de ellos era desde quince hasta veinte años, y las dellas algo menos, y allí les daba a cada una su mujer (...). En estos casamientos se hacía también la fiesta y solemnidad sobre dicha de la ojota, conforme a su posibilidad.

En otras provincias usaban diferentes ceremonias y ritos; en los Collas entre la gente popular usaban que, en señalando el gobernador la mujer, tomaba el novio una teleguilla pequeña de coca y llevábala a su suegra, y en recibéndola, tenían el matrimonio por concluido." (296).

Marmontel (297) nos ofrece una descripción muy novelada del matrimonio incaico. Relaciona este rito, juntamente con el nacimiento, la paternidad y la muerte con las cuatro fiestas, correspondientes a las cuatro estaciones del año, instituidas por el primero de los Incas.

"La diversidad de las otras ceremonias eran extrema. Algunas de ellas vuelven a encontrarse hoy más o menos deformadas. Así entre los pacasmayos, se enciende un fuego sobre el - cual se apoya un jarro lleno de maiz y de grasa y el padrino - habla en estos términos:

"Estan casados: deben trabajar juntos como juntos han cocinado, y estarán igualmente enamorados pues no conviene que uno de ustedes se enfrie mientras el otro este ardiendo". (298)

Como hemos podido observar contrasta fuertemente el carácter administrativo del matrimonio inca con la acentuada religiosidad del Tahuantinsuyo. Ya hemos dicho, anteriormente, que el matrimonio incaico era un matrimonio "económico" y "utilitario", Esta es la razón de la pobreza ritual de la ceremonia nupcial.

Morúa, no obstante, dedica varios capítulos a las diversas formas de matrimonio existentes entre los incas en los - que expone minuciosamente el ritual de las nupcias. Su dependencia de Polo y de Molina y su poco rigor histórico pone entre paréntesis su credibilidad. El valor de su obra es muy controvertida aunque posee algunos valores. (299).

El hecho de que el matrimonio fuera considerado como algo sagrado en la mayor parte de las culturas primitivas explica su riqueza ritual y sus múltiples tabúes. Muchos de ellos han pervivido en diferentes formas hasta nuestros días vinculados a expresiones rituales, incluso en las religiones más evolucionadas.

Este carácter tabú del matrimonio ha hecho que muchos

ritos nupciales estén orientados a la defensa de los supuestos peligros de la defloración y la consumación del matrimonio.

Para evitar, según James, que la pareja caiga bajo - influjos Sobrenaturales negativos; los contrayentes permanecen escondidos y se les impone un periodo de silencio, la novia se cubre con un velo, cambia de vestido o recurre a otros disfraces semejantes. Aparte de esto, se practican lustraciones y baños, abstenciones, giros en torno al hogar y un combate mítico, en que disparan armas y se hacen otros ruidos además de encender fuego y antorchas para alejar las potencias maléficas. (300)

Igualmente, desde el punto de vista positivo, existían una serie de ritos encaminados a atraer sobre el nuevo matrimonio las bendiciones y los dones de los poderes ultramundanos. Pero muchas de estas prácticas rituales estaban cargadas de magia o se reducían a un conjunto de supersticiones.

Transcribimos un párrafo de la obra de James en el que enumera algunas de estas prácticas:

"Para que la novia sea fecunda se le ofrecen grano, - arroz, fruta y nueces; puede que se le exija que cabalgue sobre una yegua cuando es conducida a la casa del esposo, y a veces ha de llevar a la grupa un muchachito para asegurar que tendrá descendencia masculina. También se utiliza frecuentemente el pescado como elemento portador de fecundidad, por lo que figura en - muchos ritos matrimoniales, así como los huevos, de los que se cree que fomentan la fecundidad" (301).

Los ritos matrimoniales, como en general todos los ritos de tránsito, van encaminados a la conservación de una posi-

ción más alta dentro de la sociedad. El logro de tal aspiración no es posible sin la previa superación de unas determinadas pruebas e incluso combates rituales.

"Muchos de los tipos que se conocen como "matrimonios por rapto" seguramente son en realidad una supervivencia de un combate en que el novio, con o sin ayuda de sus parientes, lucha para apoderarse de la novia"... (302).

La fenomenología ritual del matrimonio ofrece una gama inmensa de expresiones: entrega de anillos, ofrendas de arras, juntar las manos, atar las rodillas, bendiciones, reclusión, banquetes nupciales, etc... Los ritos fálicos de las bodas se encuentran en muchos pueblos primitivos.

d),- Ritos funerarios.

Introducción.

A medida que la creencia en la vida de ultratumba fue acrecentándose fueron multiplicándose y adquiriendo mayor importancia los ritos funerarios:

Existe una multitud de ritos y costumbres mortuorias - hasta el punto que se puede hablar con toda verdad de una auténtica cultura funeraria. Determinadas expresiones rituales de esta índole resultan pintorescas y extravagantes. El rito Kapala-Kriya en uso entre los indues, consiste en quebrar el cráneo al cadáver, en el momento de la incineración o inhumación, de los individuos pertenecientes a órdenes ascéticas, las cuales son numerosas en la India.

En el Garuda-Purana se dice que el morir un hombre - que, ya sea por obras malas en la vida, ya sea por alguna dife-

rencia de las ceremonias a su muerte, se halla sometido a las penas del Yama, su espíritu, para salir del cuerpo, toma un camino indebido, abriéndose paso por los intestinos, mientras que el espíritu del hombre se abre hasta su salida por la décima abertura del cuerpo, que es la sutura del vértice del cráneo Brahma-Bandhram (hendidura de Braham). Existe una creencia hindú de que los ascetas Yaguis gozan del poder de concentrar su alma en la coronilla y morir cuando le place, pues su alma abandona el cuerpo a través del Brahma-Bandhram. (303).

El hecho impresionante y trascendental de la muerte - ha aparecido ante la conciencia del hombre de todos los tiempos como la manifestación más clara de los poderes superiores. Pero la muerte no sólo se ha considerado como la revelación de un terrible poder, sino que ella misma en sí es poderosa.

La idea de la supervivencia y los poderes incontrolados de la muerte han dado origen a multitud de ritos funerarios. Por piedad, por miedo, o por intereses de índole diversa el hombre ha tratado mediante los ritos de influir en este definitivo tránsito.

En todos los momentos del proceso de la muerte el hombre ha intentado por medio de los ritos asegurar el reposo al espíritu que se aleja o que partió, preparándole una morada que le sea agradable; impedir que vuelva a turbar la paz de la familia. y para ello desagraviarlo con ofrendas, libaciones y sacrificios; purificarse de las contaminaciones que hubiese podido contraer en las ceremonias fúnebres, etc.....

La muerte es concebida más que como final absoluto de

la existencia, como el tránsito a una vida superior y más plena en el mundo de los espíritus. En una palabra, la muerte es la iniciación a un nuevo nacimiento, a un renacer. De ahí la semejanza de estos ritos con los de iniciación.

"El alma en tránsito ha de ser separada de su condición terrena, fortalecida para el conflicto final con los poderes malignos, y una vez superados éstos, es introducido en la compañía bienaventurada de los muertos que vencieron mediante las acciones rituales ejecutadas... Nacimiento, pubertad y muerte constituyen un ciclo indefinido en el que la persona va pasando de un nivel de existencia a otro; este eterno proceso queda roto en el caso de los muertos insepultos (es decir, los que fueron debidamente iniciados al tiempo de su disolución), cuyas infelices almas errantes se convierten en causa permanente de peligros y desazones para los supervivientes. En consecuencia, no se regatean esfuerzos para disponer el cuerpo con el mayor decoro posible a fin de asegurar el reconocimiento y la renovación más allá de la tumba". (304).

Los ritos, hemos repetido ya en diferentes ocasiones nacen como respuesta a la revelación de los poderes numinosos a la conciencia humana. En el caso de la muerte estos poderes aparecen tanto en el hecho mismo del morir como en los propios muertos. El culto a los antepasados, que han practicado tantos pueblos, tenían como fundamento la creencia en los poderes de los difuntos.

Van der Leeuw aduce una serie de testimonios que reflejan claramente esta creencia en los poderosos muertos. No todos

los muertos son poderosos ni todos los muertos tiene el mismo poder. Su poder depende del que hayan tenido en la vida y en las circunstancias concretas en que murieron. Los caciques de la tribu poseen, por lo común, poder después de la muerte....

También son importantes las circunstancias de la muerte: las mujeres que mueren de parto tienen a menudo un poder singular después de la muerte. Pero en muchos casos se van atribuyendo poco a poco potencia a todos los muertos.

También se atribuyen fuerzas cósmica a los muertos... Así en Nueva Zelanda, un mago o jefe de la tribu muerto, es invocado para que traiga lluvias y fecundidad (Alviela, *Idée de Dieu*, 113). En Indonesia, los muertos pueden proteger de los peligros de la guerra, preservar de desgracias en el mar y hacer fructífera la caza y la pesca (Wilkon, III, 190). (305)

d - 1.- Escatología Incaica.

A la luz de la escatología del pueblo incaico, vemos con claridad la importancia que los ritos funerarios tenían en el Incanato. Las crónicas hablan abundantemente de la importancia y trascendencia de la muerte en la cultura y religión de los incas. "Costumbre fué universal en todas las naciones de indias, tener más cuenta con las moradas que habían de tener después de muertos que en vida"... (306).

Según Brundage, "Existía a través de todo el Perú una monstruosa concepción que atormentaba a los Incas intelectualmente -quizás la única a hacerlo-, el viejo concepto de pochatikray, el fin del mundo, un vago dogma mantenido por todos los pueblos peruanos y como tal ineludible para los Incas.

El último pachatikray que ocurrió fué el llamado pachacuti, o "cataclismo de las aguas", un desastre que hizo necesario una creación totalmente nueva. Se pensaba que otra calamidad universal llevaría la presente administración a su final, pero nadie sabía si vendría por el fuego, un diluvio, pestilencia o un terremoto. En cualquier caso se presentaría como un acto de la voluntad del Creador, y en sus nebulosas y terroríficos caracteres mantenía la única amenaza real en que los incas podían creer" (307)

La creencia en la inmortalidad del alma entre los incas es un hecho reiteradamente afirmado en las crónicas.

"Acerca deste punto tuvieron muchas opiniones diferentes unas de otras; en lo que concordaban todos (a lo que se puede alcanzar) sin discrepar ninguno, es en dos casos sustanciales: la primera en conocer la inmortalidad del alma y que en el hombre hay más de lo que se ve con los ojos; y la otra, en - que el bueno tiene gloria y el malo pena después desta vida". (308)

Dice Cieza que "Todos los moradores de las provincias de acá creen la inmortalidad de la ánima como creen que hay Ha-oedor. (...). El creer que el ánima era inmortal, según lo que yo entendí de muchos señores naturales a quien lo pregunté, era que muchos decían que si en el mundo habia sido el varon valiente y (...) va a un lugar deleitoso lleno de vicios y recreaciones, adonde todos comen, beben y huelgan; y si por el contrario ha sido malo, inobediente a sus padres, enemigo de la religión, va a otro lugar oscuro y tenebroso" (309).

Cristóbal de Molina, el Guzqueño, afirma también con claridad esta creencia entre los incas, "... y luego les ponían delante las comidas que cuando ellos eran vivos con más gusto comían y usaban, las cuales les ponían muy bien aderezadas, como cuando vivos estaban; y luego las personas que tenían a cargo los dichos muertos las quemaban". (310).

"... y casi traían de comer y beber a los muertos como si estuvieran vivos, diciendo: "Cuando eras vivo solías comer y beber, recibala agora tu ánima y cómalo a doquiera que estuviera", porque tenían entendido y muy averiguado que las ánimas no morían..." (311).

"Lo que comunmente todos creían y tenían por fé es, que el que era bueno, cuando moría volvía a donde había venido, que era debajo de la tierra, y que allí vivían los hombres y tenían todo descanso; y que el que era muerto por justicia o hurtaban o hacía otros pecados, cuando se moría iba al cielo, donde hay fuego, y allí pagaban por ellos. Tenían y creían también que los muertos han de resucitar con sus cuerpos y volver a poseer lo que dejaron, y por eso lo mandaban echar consigo en los huesos, y les ponían a los muertos todo lo mejor que tenían, porque creían que como sabían de aca así había de parecer sus ánimas allá donde iban; y mataban indios e indias, y echábanlas con los que enterraban, para que fuesen a servirlos". (312).

Según el P. Arriaga, "Común error de todos los pueblos de la sierra que se han visitado que todas las almas de los que quieren van a una tierra que llaman Ipamarca, que podemos ex

plicar a la tierra muda o de los mudos...

Otros tienen por tradición que las almas de los defuntos van donde están sus huacas (...)

No conocemos en esta vida ni en la otra más bienaventuranza que tener buena chácara de que puedan comer y beber (...). Están persuadidos que los cuerpos muertos sienten, comen y beben y que están con mucha pena enterrados y apretados con la tierra.... Engañados con estos errores, no tienen conocimiento de la resurrección de los cuerpos". (313)

"Los Incas afirmaban que las ánimas de los que han sido buenos van al cielo y tienen perpetua gloria, y ésta dicen que es estar con el sol en partes de gran deleite que tiene aparejadas el Viracocha para este fin. Unos creían que en la gloria no comen, ni beben, ni duermen, ni tienen mujeres, ni necesidad de lo uno ni de lo otro; pero lo más tenían lo contrario..." (314).

Cobo concuerda con Arriaga en el tema de la resurrección: "No se halla entre todos estos indios nación que tratase de la resurrección de la carne, ni por alguna vía creyese que los cuerpos han de venir a ser algo jamás" (315).

Respecto a la creencia en la resurrección de los cuerpos Rouma, ciego seguidor de Garcilaso, discrepa totalmente de Arriaga y Cobo. "Creían también, dice Rouma que, en un futuro indeterminado, las almas de los muertos volverían a tomar sus cuerpos. De ahí la preocupación por conservar intactos los despojos mortales; de ahí también la costumbre de guardar en las sinuosidades de los muros de la casa los cabellos, los dientes,

las uñas que se perdían en el transcurso y que su alma vendría más tarde a buscar y reunir; de ahí además el terror de los in dios a sufrir una muerte que destruyera su cuerpo" (316).

Karsten dice al respecto que "Como las antiguas egip cias, los peruanos de la época inca pensaban que el bienestar de los muertos dependía en gran parte del cuidado con que los cadáveres eran conservados. Estaban convencidos no sólo de la continuidad de la vida después de la muerte, sino que creían en la metempsicosis. El antepasado difunto renacería bajo otra forma, es decir, bajo la forma de uno de sus descendientes, de modo que era habitual dar a un recién nacido el nombre de uno de sus antepasados". (317)

Cobo, cuando habla de las muchas opiniones diferentes en torno a la escatología, habla también de la metempsicosis: "Otros tenían que las ánimas que salían de los cuerpos de unas partes; venían a nacer en otras, y que cuando del todo sa liesen de esta vida (que fin afirmaban que ha de tener el mun do) recibirían gloria o pena, según sus méritos (318).

La versión que nos ofrecen las crónicas sobre la escatología incaica está, sin duda alguna, tamizada por las creen cias y concepción cristiana de los hombres que las escribieran. En una rigurosa hermenéutica de los hechos narrados por las -- cronistas habrá que tener siempre muy en cuenta la óptica desde la que ven e interpretan la historia y la cultura del pue-- blo inca.

Dice Válorcel que la creencia de que el espíritu de los incas iba a reunirse con su padre, el sol, es dudosa "pues

puede tratarse de ideas extrañas traídas por la concepción occidental". En cuanto a la vida futura: "En lo que todos están de acuerdo es en que los antiguos peruanos no tuvieron una concepción de una vida futura con premios y castigos, con cielo e infierno" (319)

Sobre esta cuestión afirma Karsten que "No conocemos con precisión la idea que los antiguos peruanos se hacían de la vida en el más allá. Sin embargo, estaban firmemente convenidos de que el alma sobrevivía al cuerpo. Creían, naturalmente, que la vida del otro mundo era continuación directa, bajo forma más o menos semejante, a la de aquí abajo. Por otra parte es difícil decir hasta que punto su concepción de un "mundo superior" o cielo (Hanan pacha), donde comida y bebida eran abundantes y donde la vida continuaba casi como en la tierra, y de un mundo "inferior" o "infierno" (Ucui Pacha) donde se sufría el frío y el hambre, donde no había más que piedras a guisa de alimento, era una creación original de la imaginación india y no tomada del cristianismo" (320).

d - 2.- Thanatos-Cratofanía.

Hemos dicho anteriormente que el hombre ha tratado - mediante los ritos de influir en la muerte, ya que ésta se le ha revelado como fuente de poder, como poderosa. También en la cultura incaica aparece la muerte como una cratofanía.

"Un dogma fundamental de la religión inca pretendía que los muertos eran frecuentemente transformados en seres sobrenaturales que podían influir para el bien o para el mal en el destino de los vivos". (321)

Dice el P. Arriaga que "Después de estas huacas de piedra la mayor veneración y adoración es la de sus malquis, - que en los llanos, llaman munaos, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hijos de las huacas, (...) Tienen estos malquis sus particulares sacerdotes y ministros y les ofrecen los mismos sacrificios y hacen las mismas fiestas que a las huacas" (322)

De este texto de Arriaga se desprende con toda claridad que los incas reconocían en sus muertos, en sus cadáveres, fuerzas numinosas, poderes sobrenaturales.

Sin embargo, algún autor discrepa de Arriaga en lo referente a este tema. Dice el Anónimo que "Por las palabras de las oraciones que hacían los piruanos gentiles, se ve que no adoraban a los difuntos aunque fuesen cuerpos de reyes, (...) ni creyeron que allí o en los difuntos había alguna divinidad o virtud del cielo... (323)

Cobo dice al respecto que "(...) en muriendo ponían - muy particular cuidado en respetar su cuerpo, tanto que lo adoraban por dios y como a tal le ofrecían sacrificios." (324)

d - 3.- La muerte como renacimiento.

Otro aspecto de la muerte que antes hemos mencionado y que hemos ahora de subrayar es la consideración de la muerte como un renacimiento. Numerosos ritos mortuarios expresan esta realidad: unos que intentan purificar al difunto de todas las - suciedades contraídas en su vida anterior (lustraciones, fumigaciones, vestiduras nuevas, barrer, quemar algo, etc...) Otros que expresan claramente el renacer como el sepelio en cucullas

que es la posición del feto, o intentar infundir o conservar la vida en el cadáver como parece que indican las abluciones con agua, las unciones con aceite, las aspersiones con sangre, el embalsamiento, la momificación, etc... Veamos, en concreto, estos ritos funerarios incaicos.

"En la muerte y entierros de sus difuntos tienen también grandes abusos y supersticiones; debajo de la mortaja le - suelen vestir vestidos nuevos, y otras veces se los ponen dobla dos sin vestiselos". (325)

"En algunos pueblos de los llanos diez días después - de la muerte del difunto se junta todo el ayllu y parentela y llevan al pariente más cercano a la fuente o corriente del río que tienen señalado y le zambullen tres veces y lavan toda la ropa que era del difunto, y luego se hace una merienda, y el - primer bocado que mascan lo echan fuera de la boca; acabada la borrachera se vuelven a casa y barren el aposento del difunto y echan la basura fuera..." (326)

Dice Cobo que "Después de llorado el muerto desta suer te, hacian sus sacrificios y supersticiones, en los cuales quemaban parte del mueble que habia dejado...." (327)

Algunos ritos funerarios, especialmente los purificatorios, eran realizados no solamente en favor del difunto, sino también de sus familiares e personas que habian estado relacionadas intimamente con él.

"Cuando uno muere, velan toda la noche con gran borra chera, (...) Y después de haberle enterrado se lavan todos en las fuentes que tienen señaladas para ellos, y queman la ropa -

vieja del difunto". (328).

También aparece claro en el ritual funerario incaico la posición fetal del difunto en el sepulcro como símbolo de la muerte como renacimiento.

Según el autor Anónimo, "... metían al difunto en la recámara o aposento que estaba para ello aparejado y sentábanlo allí y tapiaban la puerta y ventana..." (329).

Para Cobo, "El modo como ponían el cuerpo en las sepulturas no era uno mismo en todas partes: en el valle de Jauja lo metían en un pellejo fresco de llama y lo cosían, formándole por de fuera el rostro sus narices, boca y lo demás. En Chincha lo enterraban echados en Barbacoa o camas hechas de caña. Pero lo más del reino seguía el uso de los Incas y naturales del Cuzco, los cuales enterraban sus muertos sentados en el suelo, la cabeza sobre las rodillas, y si eran señores, los asentaban en sus duhos o banquillos". (330).

Otros ritos funerarios que expresan también este renacimiento son el embalsamamiento y la momificación de los cadáveres.

Huaman Poma de Ayala cuando habla del entierro del Inca, dice, "Como fue enterrado el inga y abalzamiaron cinmealla el cuerpo y la pusieron los ojos y el rostro como si estuviera bibe y le bestían rricas bestiduras..." (331).

"Embalsamaban el cuerpo muerto con gran artificio, gastando mucho tiempo en curallo; lo cual hacían tan delicadamente y con tanto primor, que al cabo de doscientos años que eran muertos algunos de los que se hallaron en el Cuzco, estaban tan

enteros y con el cabello también aderezado y curado, que parecía no haber un mes que habían muerto". (332)

En la región costera, principalmente en Pachacamac, cuerpos disecados, generalmente llamados momias, se encuentran a menudo en pequeñas tumbas de adobe cubiertas con palos y una capa de juncos. Los cuerpos están en posición de sentados, las rodillas dobladas hacia arriba y la cabeza descansando sobre ellas. Con el cuerpo de una mujer se encuentra generalmente su cesta de costura. En algunas localidades una cabeza falsa se colocaba sobre el fardo de la momia. El significado de esta costumbre es desconocida. (333)

Riva Agüero dedica un interesante capítulo a las momias de los incas. (334)

Otro hecho que nos indica el tránsito de la muerte como inicio de una vida nueva y mejor es el carácter festivo de los ritos funerarios. Bailes, cantos y comidas rituales eran -- frecuentes en estas ceremonias fúnebres.

"En falleciendo el indio, dice Cobo, hacían sus deudos grandes llantos y ceremonias antes que lo enterrasen: y si era señor y cacique, todos sus vasallos. Duraban estos llantos y obsequias más o menos tiempo, según el estado y calidad del difunto.

En la muerte de grandes señores duraban ocho días, en los cuales hacía mucha chicha para beber; porque cuanto más honrado era el muerto, tanto más largo se bebía.

Celebraban estos llantos bailando al son de sus atambores y cantando endechas tristes y lamentos, (...) Daban de co

mer y beber a cuantas acudian a estos mortuorios los parientes y amigos del muerto..." (335)

Según Arriaga, "(...) esperan cantando y bebiendo toda la noche siguiente al ánimo del defunto, que dicen que ha de venir a comer y beber, y cuando están ya tomados del vino dicen que llega el ánima y le ofrecen, derrmándole mucho vino, y a la mañana dicen que ya está el ánima en Zamayhuací, que quiere decir casa de descanso y que no volverá más". (336)

Otro hecho más que manifiesta ese ambiente de fiesta, folklore y regocijo de los duelos, velatorios (Pacaricut) y ritos mortuorios lo encontramos también expresado en los juegos funerarios. Karsten apoyándose en los testimonios de Cobo y Arriaga, habla de unos juegos funerarios, en concreto del Pichca y guayra, un juego de dados idéntico o casi idéntico al huayru de los montañeses ecuatorianos actuales. (337)

"El Pacaricuc suele durar cinco días, en los cuales - ayunan, no comiendo sal ni agí, sino maíz blanco y carne, juegan el juego que llaman la Pisca, tomando el nombre de los cinco días que es como unos palillos con diversas rayas, y no entiendo que tiene más misterios que para divertir el sueño" (338)

Según Cobo "(...) tenían de costumbre irse a visitar unos muertos a otros; y en estas visitas se hacían grandes baile y borracheras; y algunas veces iban también de visita a casa de los vivos..." (339)

Tal han sido las libertades que se han dado en determinados pueblos en las celebraciones rituales mortuorias que se ha provocado auténticos escándalos como, por ejemplo, en los velato

rios de Irlanda.

Sin excluir los posibles y reales abusos que se han dado y se dan en tales celebraciones rituales, hay que descubrir en el fondo de los mismos su sentido originario. Si determinados ritos funerarios significan y realizan la instalación en una nueva vida esta manera de proceder festivamente es totalmente lógica y coherente.

d - 4.- El luto.

Otros ritos mortuorios incaicos consistían en no encender el fuego en casa del difunto mientras duraban las ceremonias, cubrirse las cabezas con mantas los asistentes a las exequias, cortarse el cabello y vestirse con las peores ropas. El luto consistía en ponerse mantas negras por algún tiempo: los nobles lo llevaban un año entero. Durante el tiempo de las honras fúnebres realizaban una especie de procesión ritual. "Salía todos los días el acompañamiento bailando con atambores y flautas y cantando con sonos tristes, y daba vuelta por todas aquellas partes por donde el difunto solía en vida festejarse mas a menudo, diciendo en sus cantares todas las cosas que le sucedieron siendo vivos.... (340)

d - 5.- El Coentierro.

Dentro del ritual funerario de los incas hay un rito que destaca por su importancia y por la índole de su naturaleza, nos referimos al coentierro de mujeres o servidores del Inca o curacas al fallecimiento del señor. En este asunto nos vamos a limitar al resumir un interesante artículo de Carlos Aranibar,

titulado "Notas sobre la Necropompa entre los Incas" (341)

Dice Aranibar que "(...) el clásico manojo de los cronistas soldados configura ya, sin los añadidos y glosas posteriores, un primer esquema mínimo claro de la necropompa incaica, esa práctica funeraria bien conocida de la antropología cultural, que consistió en el cosepultamiento de las mujeres y servidores o esclavos al fallecimiento del señor".

En este esquema mínimo "Se atisba, también, algunos rasgos que ayudaría a dar sentido de la Necropompa: la creencia en algún tipo de existencia más allá de la muerte (...) la libre voluntad de las presuntas víctimas, el duelo por llantos y endechas, (...), la expectativa de un retorno del difunto y la búsqueda de sus huellas".

"A esta imagen primigenia de la necropompa, aún no contaminada en "conjeturas" añadió el tiempo las notas, observaciones, inferencias y glosas inacabables de todos cuantos cronistas escribieron sobre la materia incaica en los siglos XVI y XVII. Ganó claridad en algunos, como a ratos, en Cieza; la oscurecieron otros, como el propio Cieza o el remoto Gómara, o la confundieron con los sacrificios humanos".

Si la historia de los Incas puede construirse, (...) - Por la acumulación de testimonios, hay argumentos para convencer al más escéptico con sólo enumerar cronistas que describen o mencionan la necropompa incaica. Suman legión y constituyen un cortejo impresionante. A más de los hasta aquí citados, (Estete, - Cristóbal de Mena, Pedro Pizarro, los doctrineros españoles y el Primer Concilio Limense de 1.551, Matienzo, Toledo, López, Garci

laso, Las Casas, García, Cabello, Vazquez de Espinosa. Rocha, León), en él se matriculan el presunto Molina, Cieza con repetidísimas notas; Fernández de Oviedo, Polo, Borregón, Benzoni, Santillan, López de Atienza, Román y Zamora, José de Acosta, Santa Cruz Pachacuti y Huamán Poma, Calancha, Montesinos, Córdova y Salinas, Cobo, Anello Oliva.

Con esta cuasi unanimidad de las fuentes escritas, - equivocadamente llamadas primarias, es justo que la iniciación de la necropompa haya sido recogida con análogo consenso entre los modernos autores. Prescott, Rivero y Tschundi; Lorente, - Larrabure, Latcham, Means, Basadre, Pérez Palma, Valcárcel, Rowe, Tschopik, Karsten, Vargas Ugarte, Rostworowski, Mason, Baudin, Moore, Metraux, Trimborn, Brundage, G. Valcárcel.

Continúa diciendo Aranibar que en "un consenso ya - oleado de centurias" la necropompa jamás ha sido cuestionada. Se pregunta después "por que algunas de las fuentes primarias omiten la mención de la necropompa", tras exponer las posibles razones de estas omisiones, concluye diciendo que "Cabe suponer también, que la total ausencia de noticias sobre la necropompa en numerosas relaciones cortas, (...) obedezca sencillamente a la compendiosa brevedad de los textos".

"Párrafo aparte merecen Betanzos (...) y Cristóbal de Molina, el cuzqueño, (...) ni uno ni otro menciona el tema. La omisión pueden perder fuerza si se recuerda que ambos textos - nos han llegado truncos... " Prosigue Aranibar citando otra serie de fuentes en las que se omite la necropompa intentando explicar este silencio.

El autor que estamos resumiendo, después de hacer - una enumeración cronológica aproximativa de las fuentes que - describen o citan la necropompa, las agrupa, "a fin de detectar los ligámenes, préstamos y glosas entre ellos en una tentativa de filiación de cada grupo particular de noticia sobre la necropompa".

Aranibar tras afirmar que jamás podrá determinarse lo que ha tomado prestado cada cronista de otros anteriores, agrupa a los cronistas de la siguiente manera: a) Vertiente - ecuatoriana; b) Cronista de "oidas"; c) Cieza, Polo y epígonos; d) Generalizadores y glosadores; comentaristas; independientes

A la vertiente ecuatoriana, septentrional, corresponderían las informaciones sobre la necropompa recogidas por Estete, Mena, Jérez, Benzoni, López de Atienza, algunas relaciones geográficas e incluso el mismo Cieza.

Según Aranibar, "(...) subsistían puñados de tribus bárbaras, verdadera frontera humana refractaria a la Pax-Incaica. Aún en el propio altiplano del Ecuador, que la expansión militar incaica sólo recientemente había incorporado, las etnias locales mantenían en gran medida sus usos tradicionales.

Algunos de estos usos tradicionales, propios de la - región ecuatoriana, fueron de lo primero que vió el invasor en Cajamarca. De ahí el riesgo de tomar a la letra algunas noticias de los cronistas primitivos, que atribuyen al Tahuantinsuyo, "in toto", rasgos culturales propios de la zona de frontera. (...) Atahualpa que nació en Quito y pasó toda su vida en el área norteña, y sus capitanes, también oriundos de la re-

gión, dieron de la cultura de los Incas una imagen híbrida.
(...).

Así se explica, prosigue Aranibar, que entre Atahualpa y sus gentes, junto al ritual artesano tradicional, coexistiese muchos rasgos locales. Uno de ellos era justamente la necropompa, elemento conspicuo en el área ecuatoriana...

Existió, pues, la necropompa en la región ecuatoriana, como existía en el área colombiana y en otras de América en el momento de la invasión europea.

Pero la necropompa, concluye Aranibar, no aparece así como costumbre incaica. Resulta, más bien, un rasgo cultural de periferia, subsistente en pueblos recientemente incorporados al dominio de los Incas, en etnias con fisonomía regional diferenciada.

Entre los "Cronistas de oídas" que hablan de la necropompa cita Aranibar a Pascual de Andagoya, a Bartolomé de las Casas y a Fernández de Oviedo. "Ninguno de ellos, dice Aranibar, llegó al Perú y aparte su valiosa contribución en todo aquello que fue su experiencia mesoamericana y antillana, para la materia incaica se valieran de informantes ocasionales de relaciones y cartas, haciendo, en verdad, crónica de crónicas".

Cieza de León, Polo y sus epígonos son los cronistas que ofrecen mayor dificultad a las tesis que propugna Carlos Aranibar.

Cieza, en su "Crónica del Perú" menciona expresamen-

te treinta y dos veces la necropompa. "Se hace camino cuesta arriba pretender que el diligente Cieza, usualmente probo, se pusiera a mentir con tan desenfrenado entusiasmo (...), el peso de su autoridad arrastró sin remedio a más autores de los que uno creyera. Reiteración, añade, no es demostración. El análisis de todos y cada una de estas referencias nos llevarían a otras conclusiones.

"La clave de arco de todo este asunto dice Aranibar, la dan los tiempos verbales que utiliza el cronista: "era opinión general", "enterraban". Esto es de tanta cuantía para un esclarecimiento crítico del problema de la necropompa en el país de los Incas, que quien confronte absolutamente todas las menciones de la Crónica no podrá menos que contrastar los tiempos verbales que aparecen siempre en el presente de indicativo para los casos colombianos y ecuatorianos, y en pretérito para los casos referidos al área propiamente incaica (Cieza, 1941; 231, 236, 242, 245-246, 247, 264, 269, 275, 285). Así, la forma "entierran" se aplica sistemáticamente a los casos colombianos y ecuatorianos, mientras que la forma "enterraban" se asocia a Ica, Cajamarca, Chachapoyas y Huancas, Huánuca, Huamanga, Chancas, Cuzco, Canches, y Colla".

"La explicación final, a mi juicio, dice Aranibar, reposa en la temible" confusión de tiempos y de edades" tan familiar en el campo cronístico. Atestiguada la necropompa en las regiones colombiana y ecuatoriana como antes en las Antillas y en otros lugares de Mesoamérica, un razonamiento analógico sobre la identidad esencial de los indios americanos predispuso

a Cieza, a priori, a adjudicar la misma práctica funeraria a los pueblos incaicos. Sin embargo, jamás halló confirmación suficiente..."

"Es, en suma, prosigue Aranibar, el concurso de los estímulos convergentes el que confundió al diligente Cieza: de un lado, la vigencia real del coentierro en las tribus semibárbaras del Cauca y de las costas ecuatorianas; del otro, la ocasional presencia de coenterrados en los antiguos sepulcros costeños, (...) Esto último, en verdad, sólo es indicio fuerte - de que la necropompa fué rasgo cultural en algunos pueblos de la costa, mucho antes de la dominación incaica (...)"

Termina Carlos Aranibar sus reflexiones sobre las referencias de Cieza en torno al tema de la necropompa afirmando que Cieza confundió totalmente la práctica del sepultamiento con la "capac hucha", que comportaba sacrificios humanos, de niños y de niñas.

"Confusión análoga a la que impidió a Cieza distinguir entre los sepultados de la necropompa, de un lado, y el sacrificio humano en la capac hucha, del otro, es la que revelan los escritos del licenciado Polo de Ondegardo".

"La primera alusión a la necropompa en Polo viene en su conocido informe de 1561. (...) El texto que interesa corre así: Tenían otro (tributo) incomportable con las muertes de los ngas o caciques, que mandaban enterrar gran suma de gente de todas las edades, como era la persona que moría, espicialmente allé yo por su quenta que mataron mill personas en la muerte - e Guainacapa, (...) (Polo, 1940: 140).

"Este escrito de 1561. (...) prosigue Aranibar, - contiene toda la sustancia histórica de su "Relación de los fundamentos...", suscrito en 1571 (Aranibar, 1963: 124; cf. - Lahmann, 1967: XV), pero en esta amplia relación... de 1571, en contraste con el esquema germinal de 1561, si aparece un - testimonio complejo y extenso sobre la necropompa. Lo cual resulta extraña, pues nada induce a imaginar que en el interin, entre 1561 y 1571, hubiese Polo abierto una nueva veta de indagaciones cancelando ya la etapa que culminó en la Carta de los adoratorios y en el hallazgo de los "bultos" de los Incas de 1559. Ni reaparece el cuentierro en sus escritos sobre la - religión incaica, como la Instrucción (...) Existe, pues, variación sustantiva entre las dos menciones de la necropampa en Polo: (...)"

Continúa Aranibar diciendo "Que en Polo han influido sugerencias similares a las que operaban en Cieza. (...) En concreto, hay que volver al capítulo LXII de la Crónica, casi íntegramente dedicado a la necropompa. Quien lo examine y confronte con el texto de Polo (Cieza, 1941: 199-201; Polo, 1872; 89-91), descubrirá pese a la diferencia de formas, una curiosa afinidad temática, casi un mismo estilo de razonar, (...)"

Tras confrontar los textos de Cieza y de Polo, dice - Aranibar que "Dependiente de Cieza, la voz de Polo no tiene, de ningún modo, valor propio. Consecuentemente, no lo tienen los algunos diligentes seguidores del Polo que para el problema de la necropompa entre los Incas, resultan tardías voces de reflejos lejanos ecos de un eco lejano.

Añade Aranibar "(...) que el acucioso Polo fue uno de los más sagaces y confiables investigadores del pasado incaico y manantial prístino de muchas informaciones sobre las creencias mágico-religiosas de los pueblos incaicos. Pero - para la humilde necropompa, su contribución cuenta poco..."

Concluye este punto Aranibar diciendo que "puede asegurarse que en la cronística, todas las menciones sobre el coentierro en "los llanos" tiene un aire de familia que las emparentan, por las vías legítimas o por las otras, con Cieza.

Otra de las agrupaciones que Aranibar hace de los cronistas que tratan el tema de la necropompa es el de los "generalizadores y glosadores". "Ya en el segundo tercio del XVI, - circulaba entre los escritores de Indios un consenso sobre la necropompa incaica. A la simiente mesoamericana, trasladada a clima propicio por los cronistas soldados desde su primer contacto con los pueblos periféricos del Estado Incaico, la diligencia de Cieza y los afanes de Polo de Ondagardo la convirtieron - en árbol frondoso. A su sombra se cobijaron muchos cronistas posteriores.

La nota mas saltante de las informaciones tardías sobre la necropompa es, seguramente, su escasa originalidad. Después de Cieza y Polo como norma, quien no repite, glosa o comenta.

El último punto que aborda Aranibar en sus "Notas sobre la Necropompa entre los Incas", es el de los cronistas comentaristas

tas. Incluye en este grupo al jesuita Luis López y el cuzqueño Garcilaso de la Vega. "En lo que toca a la necropompa de los Incas, faltos de noticia propia ambos autores escribieron al hilo de las ajenas. (...). Por así decirlo ambos cayeron en el cuento. Forzados a reconocer lo que por entonces ocurría como verdad inconcusa, ambos admitieron que los Incas practicaban la costumbre del acompañamiento humano al otro mundo. Uno y otro se hicieron fuertes recalcando mucho la voluntad libre de los servidores y privados del Inca y, renunciando a la batalla frontal, se esmeraron en atenuar los tintes sombríos".

A través de nuestra exposición de los ritos funerarios incaicos, no cabe duda de que nos hemos ido adentrando en el corazón de la religión y la cultura del Tahuantinsuyo. Las manifestaciones fúnebres religiosas, como, en general todas las expresiones auténticamente humanas, sea cual fuera su carácter, son siempre vivo exponente del talante, la historia e idiosincracia de un pueblo. A través de los ritos se puede, por tanto, penetrar en el alma de una comunidad humana.

H) Ritos Estacionales o Agrarios.

I N T R O D U C C I O N

Hemos visto cómo los ritos de transición tienen lugar en determinados momentos cruciales de la existencia humana, - a saber, nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte. También - hemos visto cómo mediante tales ritos se pretende proteger, - defender, potenciar estos críticos trances de la vida del hombre. Un proceso similar acontece en la vida agrícola, donde - se puede hablar también de nacimiento, crecimiento, muerte, - etc...

Los ritos agrarios tienen una eficacia material verdadera, pues gracias a ellos las plantas germinan, crecen y dan sus frutos. También en los ritos del campo aparecen íntimamente abrazados la muerte y la vida. Si la semilla no muere, no puede ocurrir un nuevo nacimiento.

En los ritos estacionales o agrícolas existe un gran paralelismo con los ritos de la fecundidad humana, pues también, mediante estos procedimientos mágicos religiosos, se - intenta influir y dominar la fertilidad de la tierra.

"Como la fertilidad de la tierra se asocia a la fecundidad humana, se cree que los ritos eróticos ejercen una acción recíproca sobre el crecimiento de la vegetación. Así, en los campos se celebran un matrimonio sagrado para impulsar la feracidad de las cosechas, y para estimular los procesos de la fertilidad se recurre al comercio carnal. Los - pipiles de Centroamérica, por ejemplo, practicaban la conti

nencia durante cuatro días antes de la sementera; pero la -
vispera del día en que se realizaba ésta era un deber sagra-
do para los esposos cohabitar, mientras que en Java y en -
otros muchos lugares se realiza el acto sexual en los campos
para hacer feraces las cosechas (342),

Cielo y tierra son considerados como marido y mujer,
la tierra engendra sus frutos gracias a la fecundación del -
cielo con sus lluvias periódicas. La unión de la tierra y el
cielo se representa como un matrimonio sagrado de los poderes
sobrenaturales, representando y actualizado mediante las nup-
cias del rey y la reina, o del sacerdote y la sacerdotisa, -
del que vienen a ser un paralelo las relaciones maritales del
pueblo común.

Toda la vida religiosa de las comunidades agrícolas -
giran en torno a los principales acontecimientos vegetativos:
sementera, siega, etc...

Como en los demás ritos de transición se dan pruebas,
ascéticas, combates rituales, purificaciones y festejos. Es -
frecuente que los jefes de los pueblos campesinos celebren un
gran banquete ritual en el que consumen una porción de las pri-
micias.

h-1- Importancia de los Ritos Agrarios entre los In- cas.

Por ser el pueblo incaico una comunidad eminentemen-
te agrícola, todo su ritual está impregnado y orientado hacia
la vida del campo y del agricultor. Los ritos estacionales o -

agrarios tienen, por tanto, una importancia capital en el universo sacro-ritual de los incas.

El calendario incaico, es decir, la distribución del tiempo anual en días laborables y festivos nos muestra con toda claridad que prácticamente todos los ritos incaicos giran en torno a las sementeras, cultivos, cosechas y todos aquellos elementos que positiva o negativamente pueden ejercer algún influjo en la agricultura.

En torno al comienzo del calendario incaico, así como a la denominación de todos y cada uno de sus meses hay diferentes opiniones. Por nuestra parte, no entramos en este asunto por carecer de interés para nuestro objetivo.

Valcárcel (343) nos ofrece una versión síntesis del calendario incaico en el que se ve patente la fuerte incidencia de la cultura agrícola en el ritual del pueblo inca. Veamos el esquema de Valcárcel:

1º) El mes de diciembre parece haber sido el primero del año, más o menos comenzaba alrededor del 15 al 20 y se llamaba CAPAC RAYMI, o sea Pascua Real;

2º) UCHUY POCOY, enero (la pequeña maduración; cuando las frutas están comenzando a madurar);

3º) JATUN POCOY, febrero, la gran maduración;

4º) PAUCAR HUARAY, marzo, (el "extender la alfombra florida");

5º) AYRIHUAY, abril, (canto del vigilante campestre), mes en que los frutos ya están a la vista y hay que protegerlos de las bandadas de aves y los Pariana o guardianes del -

campo, generalmente niños de 8 a 10 años cantan y silban el Ayrihuay);

6ª) AYMURAY, mayo, (canto de la cosecha, cuando se -
recogen los frutos y se guardan en los graneros. Canción del
triunfo);

7ª) INTI RAYMI, junio, (Pascua del Sol, es la acción
de gracias al dios que hace que los campos fructifique, que
la tierra sea fértil. Esta fiesta se realiza en todo el Impe-
rio, pero con mayor solemnidad en el Cusco);

8) ANTA SITUHUA, julio, (Anta: cobre; Situhua: una -
clase de paja. Significa la purificación de la tierra). La vi-
sión que se tiene en los meses de junio y julio en la región -
del Cusco sirve de clave para el calendario, es que, libre el
campo de vegetación, aparece la tierra roja, como de cobre y -
se cubre de pasto (Situhua); es la tierra que se limpia. Todas
las ceremonias son en el sentido de purificación de la tierra -
antes de que vuelva a recibir en su seno la semilla. Pero así
como la tierra se purga, deben también purificarse los hombres
y entonces tenemos que el mes siguiente se dedica a ese fin;

9) CAPAC SITUHUA, agosto, (gran purificación), purifi-
cación humana, la que debía comenzar desde lo más alto, es de-
cir, desde el Inca. El hombre debía purificarse a fin de deposi-
tar la semilla en un campo limpio, con un alma limpia. Todos -
los actos litúrgicos de estos meses tenían que hacer con el -
agua y con el fuego, que son los dos medios de purificación.
El nombre de Situhua es el de paja que se emplea para hacer -
grandes bolas que se encienden y se llevan a manera de antor -

chas para arrojarlas después a las aguas de los ríos, pensando que con ellas se arrojaban los pecados de los hombres, que en las antorchas habían sido ya quemados. Así por el doble medio del fuego y del agua quedaban purificados tanto el hombre como la tierra;

10ª) UMA RAYMI, setiembre (Pascua del Agua): todas las ceremonias se dedican a pedir a lo alto el agua fecundante. Se ruega al rayo que la lluvia caiga en tiempo oportuno, es en el mes de noviembre que deben comenzar las primeras lluvias. Hoy mismo, en todos los pueblos de la Sierra, cuando - por las señales del cielo parece que se van a atrasar las lluvias, los niños claman y gimen, sobre todo en las noches, para que haya lluvia en el tiempo conveniente:

11ª) COYA RAYMI, octubre (Pascua de la Coya o mujer del Inca): es para rogar a los dioses, en especial a la Luna, que la tierra sea fecunda;

12ª) AYA MARCA (noviembre): está dedicado a los muertos. (Aya, muerto; marcay, carga: o sea "procesión de muertos", "muertos cargados"). Todos los actos litúrgicos del - mes de noviembre tienen también un sentido agrícola porque los muertos son los mensajeros que relacionan este mundo con el adentro, que es de los gérmenes, de las semillas y de las raíces: y así lo que se hace en honor de los muertos es para pedirles que la tierra también sea fecunda, no se esterilice y dé su fruto beneficioso. En este mes las momias o mallquis son extraídas de sus mausoleos (solamente las de los muertos

prominentes: Incas en el Cusco y Curacas en las provincias). Son conducidos en andas y procesionalmente recorren los campos como si se tratara de hacer que los bendijeran. Es la "bendición" del muerto la que va a cerrar todo el proceso de preparación de la tierra para la producción.

Hemos dicho anteriormente, y lo hemos constatado en el calendario incaico de Valcárcel, que todo el ritual de los incas está transido por el ethos de la cultura agraria. Por esta razón, podemos decir que casi todas las modalidades del ritual inca: ritos de defensa y eliminación, mágicos, propiciatorios, ritos de tránsito, purificatorios, sacrificiales, etc... se dan cita en los ritos estacionales o agrarios propiamente dichos.

Asomémoslo a las crónicas para espigar en el fértil campo ritual de los incas, algunos ritos estacionales o agrarios. Mientras vamos llevando a cabo la recolección, iremos señalando las modalidades concomitantes a estos ritos, a que antes aludimos.

h-2- El rito de la sogá enroscada.

Según Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, (344) durante el mes de Diciembre que él llama, Camay Quilla, se realizaban diversas ceremonias para que el invierno enviase sus aguas y para agradecer al Hacedor el buen año que les había deparado.

"Y así todas con gran contento y regocijo pasaban este día en el cual empezaban el canto y baile yausira, lo cual duraba dos días por la misma orden; concluido lo cual se

lían a barbechar sus "chacras", (...); lo cual duraba doce -
días, que con dos pasados hacían catorce; y a los quince -
días, a la llena de la Luna, todos debían de estar de vuelta
de sus heredades..." (345)

A continuación, Molina el Cuzqueño, describe un cu -
rioso rito que, mencionan también otros cronistas, (346) y -
que en el texto aparece encuadrando entre las ceremonias ri -
tuales agrarias.

"Yá esta sazón toda la demás gente había ido a una -
casa que llaman murourco, que estaba junto a las casas del -
Sol, a sacar una sogá muy larga que allí tenía cogida, hecha
de cuatro colores, negro y blanco, bermeja y leonada; al prin -
cipio de la cual estaba hecha una bola de lana colorada y -
gruesa; y venían todas las manos asidas en ella, los hombres
a una parte y las mujeres a otra, haciendo el "taquí" llama -
do "yuaira": y allegados a la plaza los delanteros, asidos -
siempre a la misma guasca (soga, cordel), llegaban a hacer re -
verencia a las huacas, y luego al Inca. Y así iban haciendo
lo propio, como iban entrando, e iban dando vuelta a la pla -
za en rededor; y desde que se habían juntado los cabos, el
primero con el postero, iban haciendo su "Taquí" por su or -
den, que cuando lo acababan, quedaba hecho un caracol; y sal -
tando la guasca con el suelo, dejándola enroscada como cule -
bra, porque era hecha de madera de culebra. Llamaban a esta
soga murourco, iban a sentar a sus asientos, y los que tenían
a cargo la guasca, la llevaban a su casa. (...; y después -
de esto daban un cordero (llama a guanaco tierno) para que -

lo sacrificasen para la dicha sogá; y la lluvia y tiempo del invierno ahora, diciendo al invierno: "por que (no) había - llovido" (347).

En la narración del rito aparece claro que la guasca (soga) tiene poderes sobrenaturales; ya que se le ofrece un sacrificio como si fuera una deidad. Además aparece relacionada con la impetración de la lluvia, y por tanto, también con la agricultura.

Tanto a la sogá como a la casa donde se le guarda se le denomina con un mismo nombre "murourco" o "morourco". Respecto al significado etimológico de esta palabra hay al menos, dos opiniones. Una que la hace derivar de Muru (semilla) y urko (cerro). Otro que sostiene es una alteración de Amaru (serpiente) y urko (macho).

Pensamos que no sería descabellado defender una y otra hipótesis. Si tenemos en cuenta las muchas alteraciones que han sufrido las palabras quechuas en sus múltiples versiones, sería defendible que cuando la palabra "murourco" o "morourco" se aplica a la casa donde se guardaba "la sogá" podría significar "cerro de las semillas", (posiblemente uno de los graneros públicos de la ciudad) "que estaba junto a la casa del Sol". Por otra parte, cuando designa a la sogá con este mismo nombre, podría muy bien significar "culebra macho".

Creemos, no obstante que en la hipótesis de que fuera un mismo término el que designa la casa y la sogá, nos inclinamos, sin duda alguna, por el significado etimológico de -

"serpiente macho", porque esta significación cuadra perfectamente con la descripción del rito: "y saltando la guasca en el suelo, dejándola enroscada como culebra, porque era hecha de manera de culebra".

Hay, además, otra razón que explica nuestra preferencia por esta interpretación: el origen totémico del rito de la sogá. La sogá enroscada es el símbolo de la serpiente, uno de los totems de los antiguos peruanos, que sigue perviviendo en la cultura incaica.

Según Jesús Lara, " (...) huellas vivas de totemismo encontramos tanto en el pasado como en el presente de nuestro pueblo. Los cronistas nos las ofrecen en el mito y la leyenda, así como en la nominación de personajes. Tomemos al cronista indio Sallqamaywa y encontraremos rastros totémicos a partir de sus propio nombre, pues sallqa quiere decir sierra y maywa es el nombre de una planta de flores vistosas; de donde resulta que el conjunto significa maywa de la sierra. El cronista declara en su Relación que es hijo de Diego Felipe Kunturkanki (tu eres cóndor) y nieto de Francisco Yamki; Wanaku (Wanaku noble) (...)"

Pasemos a Waman Puma. En el nombre de este cronista se junta dos entes totémicos: el waman y el puma. Lo mismo se descubre en el de su padre, Martín Waman Mallki (árbol frutal del haloón). En su "Nueva Crónica y Buen Gobierno" nos es dado espigar una buena porción de otros rasgos totémicos. Inti Waman (Haloón del Sol), Kuntur Wari (Dios Wari del Cóndor), Raki Waman (Halcón agorero), Wayánay Puma (Golondrina

y Puma), Tápay Amaru (serpiente esplendorosa), Uthurunku - (Jaguar), etc..." (348)

Veamos a través de las crónicas algunos de los ritos estacionales o agrarios más significativos.

h- 3 - El rito "Mayocati".

Según Molina, el Cuzqueño, el día diez y nueve de - Diciembre "empezaban a hacer el sacrificio llamado mayocati..." (349) Consistía este sacrificio en echar al río toda clase de afrendas menores y las cenizas y carbones de todos los sacrificios realizados durante el año. Seguían a las cosas que arrojaban al río hasta Ollantaytamba, alumbrando con hachones para que nada se quedara en las orillas.

"La razón por qué echaban al río estos sacrificios, - era diciendo que pues el Hacedor de todas las cosas les había dado tan buen año, tuviese por bien del venidero dárselo bueno; y que de aquellas cosas que les había dado, le hacían - aquella ofrenda y sacrificio, porque no los tuviese por ingratos..." (350).

Dice Brundage que "El calendario de Pachacuti tenía dos fiestas de Año Nuevo, lo que indica el uso simultáneo de un año astral y otro agrícola" (351) Estas fiestas eran las de Mayocati y Situa.

Brundage deja bien claro el carácter purificadorio - de la fiesta Mayocati. Las cenizas de los sacrificios, recogidas durante todo el año, dice Brundage, eran echadas al - río Huatanay. Se encomendaba al espíritu del río esa carga -

espiritual, que transportaría al mar esa carga contaminada, y, en último término, a Viracocha. En la oscuridad, los indios llevaban encendidas sus antorchas y empujaban con pértigas especiales las impurezas de las riberas. Sus antorchas las alumbraba y esparcían una purificación mágica sobre estos lugares. (352)

h-4- El rito de cuyes y de la leña

"Al tercero mes, dice Cobo, llamaban hatunpúquy, en que es la fuerza de las aguas. (...) Juntábanse todo este mes en el campo al tiempo que querían barbechar las chácaras, y ofrecían al Sol veinte cuyes grandes con veinte cargas de leña: y después de quemado el sacrificio, le rogaban que les ayudase a labrar sus campos, para que diesen buen fruto." (353)

h-5- El rito Acataymita.

Arriaga nos habla de un rito agrícola llamado "Acataymita" que está claramente relacionado con la sexualidad y por ende, con la fertilidad humana. Ya hemos dicho anteriormente que existía la creencia de que los ritos eróticos ejercen una influencia benéfica sobre el crecimiento de la vegetación.

Dice Arriaga, "(...) que por el mes de diciembre, - que empieza a madurar las patas, hacían una fiesta que llaman Acataymita, duraba seis días con sus noches, para que madurase la fruta. Juntábanse hombres y muchachos en una placeta entre unas huertas, desnudos, en cueros, y donde allá corría a un cerro, que había muy gran trecho, y con la



que alcanzaba en la carrera tenían exceso. Precedían a esta fiesta por vigilia cinco días de ayuno, no comiendo sal ni agi, ni llegando a las mujeres." (354)

h-6- Los ritos de Ayrihuamita y Oncomitta.

Según Cobo. "El quinto mes tenía por nombre ariguauiz. En el primer día del se hacía el mismo sacrificio de cien carneros (...) Sacaban este mes aquel carnero blanco - que habían llevado en la fiesta del Raymi, y poniendo en la plaza, y con el dos yanacunas que lo tenían a cargo y estaba allí todo el mes. Dábanle chicha cada día, y el mismo carnero la derramaba con los pies, y de esta suerte la ofrecían - en su nombre con quince carneros que allí quemaban por que granase el maíz: y llamaban a este sacrificio Napa." (355)

Betanzos llama "al mes de Abril Ayrihuaquis", (356) que para Cobo, como acabamos de ver, era el quinto mes. Arriaga habla de las fiestas más importantes de cada año, entre las cuales menciona la de Ayrihuamita. El carácter de estas tres fiestas, como vamos a constatar, era marcadamente agrario: "Acabadas las confesiones en las fiestas solemnes, que suelen ser tres cada año, la principal cerca de la fiesta - del Corpus, o en ella misma, que llaman Onco y Mitto, que es cuando aparecen las siete cabrillas que llaman Oncoy las cuales adoran porque no se les sequen las maíces; la otra es - al principio de las aguas, por Navidad o poco después, y ésta suele ser al trueno y al rayo porque envíe lluvias; la - otra suele ser cuando cogen el maíz, que llaman Ayrihuamita,

porque bailan el baile de Ayrihua. En todas ellas hay ayunas y confesiones y, acabadas, beben, bailan y cantan y danzan,..." (357)

h-7- El rito de Aymoray.

Uno de los ritos estacionales más importantes de los Incas era el Aymoray. Veamos lo que nos dicen los cronistas - sobre esta fiesta agrícola: "Al mes de Abril llaman Ayrihua, cojian las chacras en él y también las encerraban y recogian, a lo cual llamaban aymoray. Los que se habían armado caballeros, salían a la chacra de Sahuasera a traer el maíz que en ella se había cogido, ques por bajo el arco a do dicen Mama Huaco, hermana de Manco Capac, el primero que sembró el primer maíz, 1-a cual chacra beneficiaban cada año para el cuerpo de la dicha Huaco, (...) y así lo traían y lo entregaban a las personas que del dicho cuerpo tenían cargo, que estaba embalsamado; y luego por su orden traían el maíz de la chacra del Hacedor, Sol, Luna y Trueno, e Inca y Huanacauri y de todos los señores muertos.

Traíanlos en unos costales pequeños con un cantar - llamado araví, con unos vestidos galanos; y andaban a traer dicho maíz toda la demás gente del Cuzco, excepto el primer día que lo traían los mozos armados caballeros. Quemaban - los sacerdotes llamados tarpuntaes, un cordero en sacrificio rogando al Hacedor diese siempre buenos años; duraba esto cuatro días, acabados los cuales todos iban a sus haciendas." (358)

Molina, el Almagrista, describe un rito agrario que situa en el mes de Abril, al que no da ninguna denominación especial: "Acaecieron estas cosas en el mes de Abril de - 1535, cuando en el valle del Cuzco se cogían los maíces y - las sementeras, en la cual cosecha los señores del Cuzco - tenían costumbre hacer cada año un gran sacrificio al Sol y a todas las huacas y adoratorios del Cuzco, por ellos y - por todas sus provincias y reinos, los cuales comenzó el Inga a hacer y duraron ocho días arreo dando las gracias al - Sol por la cosecha pasada y suplicándole que en las sementeras por venir, les diesen buenos frutos..." (359)

Betanzos dice que la fiesta de "Aymoray" la instituyó Inca Yupanqui y que en ella comenzaban a coger sus maíces. "(...) a la cual fiesta que así comenzaba desde el mes de mayo hasta fin de Junio, como ya habeis oido, llamó y nombró Yahuarincha aymoray." (360)

Cobo al igual que Betanzos pone en mayo la fiesta - del aymoray. "El sexto mes, que respondía a mayo, se llamaba hatun-cuzqui: quemábanse otros cien carneros de todos colores, por la misma orden y solemnidad. En este mes cogían y encerraban el maíz con cierta fiesta llamada Aymoray, la cual celebraban trayendo desde las chácaras y heredades hasta sus casas el maíz, bailando con ciertos cantares, en que rogaban durase mucho tiempo y no se acabase hasta otra cosecha" (361).

Brundage, cuando habla de la fiesta del Aymoray que

que tenía lugar en Mayo, dice que "El Chacra dedicado al culto de Mama Huaco, la Madre Tierra local, se segaba en primer lugar. Todos los grandes de los clanes (la nobleza) trabajaban en ello, y el mismo emperador empuñaba una herramienta - de oro. Se continuaba con los campos de los demás dioses por orden jerárquico". (362)

h-8- El rito de la Mamazara.

Trás la descripción del ritual del Aymoray Cobo habla también de otros ritos agrarios que se celebraban también en el mismo mes de mayo. "Hacíanse también este mes ciertas ceremonias a la mamazara, que era una guaca universal que cada uno tenía en su casa, y hacíanlas en esta forma: que cada uno tomaba de su chácara cierta parte de maíz más señalado - en poca cantidad, y con ciertas ceremonias lo ponían en un troj pequeña llamada pirua, envuelto en las más ricas mantas que tenía, y allí lo velaba tres noches; y después que habían tapado la dicha troj, la adoraban y tenían en gran veneración ser madre del maíz de su chácara y gran parte para que cada año se diese y conservarse. Hacíanle cada año por este año un sacrificio particular, en el cual preguntaban los hechiceros a la dicha pirua, si tenía fuerza para el año siguiente; y si a los hechiceros se les antojaba decir que no y que eso era la respuesta que daba la troj, llevaban aquel maíz a quemar a sus chácaras con ciertos ritos, y hacían - otra pirua con particulares ceremonias diciendo que la renovaban por que no pareciese la semilla del maíz; y si res-

pondía que tenía fuerza para durar más tiempo, la dejaban hasta otro año". (363).

Arriaga cuando habla de las madres del maíz o zaramamas, dice que" (...) cuando salen dos mazorcas juntas y éstas son las principales zaramamas, y así la reverencian como a madres del maíz (...) A este tercer género no le dan la adoración que huaca ni conopa sino que le tiene supersticiosamente como una cosa sagrada, y colgando estas cañas con muchos chachos de unos ramos de sauce bailen con ellas el baile que llaman Aysihua, y acabado el baile las queman y sacrifican a Libiac para que les de buena cosecha. Con la misma superstición guardan las mazorcas del maíz que salen muy pintadas. (364)

En el calendario establecido por Inca Yupanqui, que recoge Betanzos, dice que "Al mes de Julio le llamaron cahuarquis, en el cual no mandó que se le hiciese fiesta ninguna, - más de que les dijo que en este mes se habían de regar sus tierras, e habían de comenzar a sembrar su maíz e papas e quinua hasta el mes que entraba a salida del setiembre"... (365)

h - 9 - El rito de Hatun Raimi.

Cieza de León nos habla de un rito estacional que tenía lugar a finales de Agosto y que se festejaba con el nombre de Hatun Raimi "En muchas provincias se guardaba y era la principal de todo el año y en que más los Incas se regocijaban y más sacrificios se hacían y esta fiesta celebraban por fin de agosto, cuando ya habían cogido sus maíces, papas, - quinua, oca y las demás semillas que siembran. Y llaman a es

ta fiesta, como he dicho. Hatun RaiMi, que en nuestra lengua quiere decir fiesta muy solemne, porque en ella se habian de rendir gracias y loores al gran Dios hacedor de los cielos y la tierra, a quien llamaban, como muchas veces he dicho, Tici-viracocha, y al Sol y a la Luna y a los otros dioses suyos, - por les haber dado buen año de cosecha para su mantenimiento" (366).

En la explicación que da Cieza de los distintos ritos que componen la fiesta del Hatun Haimi parece hacer una - síntesis de ceremonias comunes en las grandes fiestas: sacrificios, banquetes, taquis, adoración de idolos,... sin nada de particular.

h - 10.- El rito Guayara.

En este mismo mes de Agosto, el noveno en el cómputo de Cobo" (...) hacian una fiesta llamada guayara, pidiendo en ella bueno y abundante año. Repartian quince carneros para todos los guacas del contorno del Cuzco, las cuales eran - del ganado del Inca y del Sol; y con este sacrificio se sembraba la chácara de Sausero, la cual sementera hacían con mucha solemnidad, porque esta chácara era del sol, y lo que se cogía della era para los sacrificios ordinarios que se le hacian allende de los arribas dichos (...) Ya que se iba acabando la sementera, traian de todas las provincias por cuenta mil - cuies, (...) y con gran solemnidad los degollaban y quemaban todos en esta chácara, (...) Dirigian este sacrificio al hiel, al aire, al agua y al sol y a todo aquello que les parecía a ellos que les parecia a ellos que tenian poder de criar y -- ofender las sembradas. Los sacerdotes tarpuntaes ayunaban (...)

hasta que el maíz salía de la tierra un dedo en alto. Y asimismo en este mes toda la gente hacia el taqui o baile dicho guayara, (...); y acabada esta fiesta y sacrificios, se iban a sus labranzas". (367).

h - 11.- El rito de la Citua.

Otra gran celebración en el ritual incaico era la - fiesta de la Situa o de la Citua. Según Betanzos tenía lugar - en el mes de setiembre llamado Cituaiquis. "En este mes dice - que constituyó Inca Yupanqui que se hiciesen dos fiestas, la una que casi quiere parecer a la que nos hacemos de S. Juan, - porque se levantan a media noche y se lavan hasta que ríe el - día y llevan ciertos hechas encendidos (...) E la otra fiesta es (la) que llamó este Inca Yupanqui Purappucquis (...) la cual mandó que se hiciese a las aguas..." (368) En el capítulo XVIII Betanzos describe la fiesta de las aguas y nos explica su sentido en estos términos" para que el común entendiese que, mediante el sacrificio que así a las aguas se hacía e mediante ellas la tierra daba frutos de que todos participaban e se sustentaban. La cual fiesta se mandó hacer por este Señor en este mes que ya habeis oído, siendo demediado a la luna llena;..." (369).

Bernabé Cobo describe con abundancia de detalles la fiesta de la Situa. "La razón porque la hacían este mes (setiembre), era porque comenzaba entonces a llover, y con las primeras aguas solía haber algunas enfermedades; y así en ella pedían al Viracocha que tuviese por bien no las hubiese aquel año ni en el Cuzco ni en todo el imperio de los Incas". (370) Estas palabras de Cobo nos indican con toda claridad el carác-

ter purificadorio de esta importante fiesta incaica, a la que ya hemos aludido varias veces a lo largo de nuestro estudio.

En el contexto de una cultura típicamente agraria, como la incaica, no es temerario afirmar que todos y cada uno de los ritos que constituyen la importante celebración de la Situa están directa o indirectamente relacionados con los valores e intereses del agro. En ella podemos ver, además de todos esos ritos específicamente purificadorios, el banquete ritual, frecuente en muchos pueblos campesinos.

Según Cobo "(...) ofrecían a sus ídolos las comidas mejores y más bien aderezadas que alcanzaban, las cuales recibían sus sacerdotes y las quemaban en sacrificio". (371). Más adelante dice que "Acabado este sacrificio, sacaban las mamconas del Sól en unos platos grandes de oro gran cantidad de bollos de maíz amasados con sangre de cierto sacrificio de carneros blancos y daban un bocado a cada uno..." (372) Termina Cobo su narración de la Situa con la mención de un rito genuinamente agrario que nos hace patente la eficacia material de los ritos.

"Y al cabo de este mes, recogían los carbones de todos los sacrificios hechos en él, y los molian, y con gran solemnidad llevaban estos polvos y cenizas y las derramaban por las dehesas y punas para fertilizar los pastos". (373).

Según Brundage, la Situa se celebraba en Septiembre, cuando la cosecha estaba recogida. Era un rito de renovación. Pachacuti dividió la parte principal de la Situa en tres actos: purga del demonio, comunión y saturnales, que eran estrictamente Incas. Y les añadió tres actos finales para todos: lealtad, fija-

ción de los destinos y dádivas (...) Madre Luna, prosigue Brundage, presidía el umbral del año agrícola y todo el mes estaba dedicado a ella. (374).

I).- Ritos Purificatorios.

A lo largo de nuestra exposición de los diferentes ritos incaicos ha aparecido con frecuencia la idea de la purificación. Todos los ritos, cualquiera que sea su índole, podemos decir que tiene una dimensión y una función purificadora. "Los ritos purificatorios son únicamente un preludio necesario para -- la celebración de los ritos normales". (375).

Enumerar los ritos purificatorio supondría, por tanto, volver a mencionar de nuevo todos los ritos que hasta aquí hemos citado, aunque ciertamente se dan otros ritos más específicamente purificatorios. Por esta razón, sólo trataremos aquellos ritos -- incaicos en los que se da con mayor intensidad la dimensión purificadora.

De ahí la conveniencia de que nuestra reflexión se -- circunscriba primaria y fundamentalmente a mostrar el sentido -- de lo puro y de lo impuro que está en la base de las purificaciones rituales. Esto posibilitará, en gran medida, la debida comprensión de tales ritos.

i - 1.- Lo puro y lo impuro.

La distinción entre lo puro y lo impuro se halla prácticamente en casi todas las religiones y se puede decir que constituye uno de los elementos fundamentales de la religión.

Sin embargo, es difícil precisar el significado y el -- alcance de la pureza y la impureza, pues tales conceptos difieren según los contextos culturales en los que aparecen. Tanto --

es así que, aunque admitamos que tales fenómenos emergen de un fondo sacral, el contenido y la variedad de sus expresiones - conceptuales son, en gran parte, un producto socio-cultural.

"La pureza, concepción común a las religiones antiguas, es la disposición requerida para acercarse a las cosas sagradas aunque en forma accesoria puede implicar la virtud opuesta a la lujuria, se procura no con actos morales, sino mediante ritos. Ordinariamente tiende a profundizarse esta concepción primitiva, pero lo hace diversamente según los diferentes climas de pensamientos. Según la perspectiva dualista el alma, pura por esencia, debe de desentenderse del cuerpo, en el que está aprisionada, y de las cosas materiales en cuyo contacto vive. Según la fé bíblica... la acción de pureza tiende a hacerse intenterior y moral..." (376)

— Lo puro y lo impuro se conceb~~e~~ ordinariamente en relación con lo sagrado, porque el motivo último de la purificación no es la liberación de una suciedad real en el sentido de la higiene, sino la liberación del mal y el acarreo del bien.

"Pureza o impureza se definen con relación a la posibilidad dada al hombre de entrar en relación con lo sagrado, es - decir, con lo que es el dominio reservado a Dios y como la marca especial de su presencia. Se deduce que uno puede hacerse - impuro, es decir, incapaz de aproximarse a Dios, tanto por un contacto imprudente con las realidades sagradas, como por un - contacto con lo que se opone mas radicalmente a ellos. A decir verdad, puede incluso preguntarse si hay otro origen de lo impuro que en una supuesta profanación de lo sagrado". (377).

Sin embargo, establecer un paralelismo entre lo puro -

y lo sagrado, y lo impuro y lo profano, no es en absoluto correcto, lo profano puede ser puro o impuro. Lo profano puro puede hacerse sagrado, pero lo profano impuro debe permanecer lejos de lo sagrado. De ahí que sería un error creer precipitadamente que impuro y santo son equivalentes, o pensar que las fronteras entre lo bueno y lo malo están también delimitadas que podemos en cada momento distinguirlas con toda claridad y precisión.

"La purificación tiene dos finalidades comunicación del poder bueno, apartamiento del malo. Pero no siempre lo "bueno" y lo "malo" pueden dividirse entre sí. A menudo lo impuro es incluso sagrado y viceversa; santidad y suciedad se corresponden. Esta es la ambigüedad de lo santo". (Caillouis, *L'homme et le sacré*). (378)

Bouyer cuando habla del sacrificio en relación con el pecado aborda el tema de lo puro y lo impuro.

"La oposición entre lo puro y lo impuro, dice Bouyer, no corresponde a las nociones morales de los modernos. Pero hay que destacar que no se reduce tampoco a una realidad puramente física o cuasi física, como han dicho por reacción historiadores obnubilados por la sola materialidad de los ritos. Para la religión primitiva, lo "puramente físico" es algo tan extraño como lo "puramente espiritual". La idea profunda que explica el pecado, probablemente de naturaleza ritual, que los mismo ritos deben borrar, es la del carácter sagrado de ciertas grandes realidades, particularmente todas las que se refieren a la vida...

Lo que hace impuro no es el contacto con lo que es impuro, sino más bien con lo que es tan santo que existe la presunción de pecado desde que el hombre tiene la temeridad de aproximarse a ello". (379)

Como ya hemos dicho de alguna manera, la impureza o la suciedad en la nomenclatura religiosa comporta algo más que la simple falta de limpieza. Significa dificultad, obstáculo, para la renovación de la vida, para acceder a las fuentes regeneradoras de lo santo.

Es difícil, como hemos visto hasta ahora, establecer la divisoria entre lo puro y lo impuro, entre lo moral y lo sucio, lógico corolario de la ambigüedad de lo santo. Van der Leeuw nos ofrece algunos ejemplos concretos, entre los muchos que pudiéramos tomar del campo de la fenomenología religiosa, donde tal confusión aparece patente.

En las Célebes centrales, cuando un incesto ha manchado la aldea, se matan un búfalo, un puerco y un gallo y lo hace un hombre que se encuentra dentro del río. En el agua mezclada con la sangre de los animales sacrificados, se bañan tanto los culpables como los demás miembros de la aldea "para descargarse de esta manera de la suciedad del incesto, la "suciedad", - por ende, no es ni moral ni puramente física, sino ambas cosas y algo más...

El segundo ejemplo se encuentra en el Antiguo Testamento "Acabada la expiación del santuario, de la Tienda de Reunión y del altar, Aaarón presentará al macho cabrío vivo, Imponiendo ambas manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo hará

la confesión sobre él de todas las iniquidades de los hijos de Israel y de todas las rebeldías en todos los pecados de ellos, y cargándoles sobre la cabeza del macho cabrío, lo enviará al desierto por medio de un hombre dispuesto para ello. Así el macho cabrío llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos, hacia una tierra árida y soltará al macho cabrío en el desierto". (Lev. XVI, 20 ss, Biblia Jerusalén). (380)

La fenomenología de la religión incaica nos brinda una amplia gama de ritos purificatorios que no juzgamos necesario inventariarlos todos para nuestro cometido.

Veamos en primer lugar, como muestra de la importancia que tenía para los incas la purgación de la ciudad en la fiesta del Capac Raimy, lo que nos dice Brundage: "Cuatro jueces -- incas, sentados solemnemente en cada una de las salidas del Huacaypata, condenaban según los casos a los que eran traídos por los jefes de los ayllus por las ofensas cometidas durante el año. Pachacuti y su familia presidía ceremoniosamente en el centro de la plaza mientras se limpiaba la ciudad de la miseria moral acumulada. (381).

Nos vamos a limitar, pues a exponer solamente los ritos más estrictamente purificatorios: el agua, el fuego, la sangre, el ayuno, la abstención sexual y la confesión.

1-2- Ritos de purificación por agua.

El agua es el rito de purificación más importante y universal. Desde las religiones más remotas hasta las contemporáneas han empleado este elemento de limpieza y purificación. Re-

cordemos la importancia y significación del agua en el viejo - Egipto, en la India, en el Islam o en el cristianismo por aducir algunos ejemplos.

Los ritos en los ríos y en las fuentes sagrados, Ganges, Jordan, Nilo, etc... son una prueba fehaciente de la fuerza de purificación y de renovación del agua.

El agua no sólo lava y limpia la impureza, sino que es también y, sobre todo, fuente y origen de la vida.

Para el hombre primitivo el agua es portadora de mana, está cargada de poder. Su potencia exorcizadora aleja los fantasmas y los malos espíritus y produce la fertilidad y la vida misma.

"El símbolo del agua como elemento creador y vivificador podría venir desde muy lejos; las aguas del caos de donde surge el mundo y el agua que rodea al embrión en el cuerpo de la madre, fluyen paralelamente. Por esto se entiende cuán grande es la diferencia entre agua y fuego; éste pertenece hasta cierto punto, al terreno de la antropología; aquélla es esencialmente teológica.

Así lo demostró un negro del Surinam, al afirmar; "Un hombre no puede vivir sin agua" y cuando se le replicó: "sin fuego tampoco", repuso: "Pero no, señor, no se puede comparar el fuego con el agua, porque el hombre puede hacer fuego, pero el agua, eso sólo puede hacerlo Dios. El agua es imprescindible para todo lo que vive, para el hombre, para el animal, para la planta, pero sin fuego sólo el hombre no puede vivir". (382)

El agua como elemento purificador aparece claramente -

en el ritual incaico: "La manera de confesarse era junto a un río..." (383)

"Dada la penitencia y ciertos golpes blandos con una piedra pequeña en las espaldas, escupían los dos en el manojó de heno o esparto, aunque el penitente escupía primero, y el confesor decía ciertas oraciones (...), y echaban el manojó al río, y pedían a los dioses que lo llevarsen al abismo y allí lo escondieron para siempre". (384)

"También tiene otro modo algunos para purificarse de los pecados sin decillos a otro, que es refregarse la cabeza con su pasca y lavarse en algún río la cabeza, y así se dice que el agua lleva sus pecados.

En un pueblo de los llanos me dijo un indio que les había llevado a él y su mujer el hechicero a una acequia grande, y que habiéndose lavado les hizo poner vestidos nuevos y que dejarasen los que llevaban en el camino, diciéndole que allí quedaban todos sus pecados, y que el que llevase el vestido se los llevaría". (385)

En la descripción que nos hace Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, de la fiesta de la Citua, fiesta eminentemente purificatoria, aparece repetidamente el agua como elemento purificador. Dice Molina que "se bañaban ellos y las armas que llevaban". (386)

Los cuatro ríos de las cuatro provincias en los que realizaban sus baños rituales eran: el Quiquijana en el Collasuyo, el Apurímac en el Chinchaysuyo, el Pisac en el Antisuyo, el de Cuchibamba en el Contisuyo. La razón por qué en estos ríos se lavaban era porque son ríos caudalosos, y que entienden van

a dar a la mar, y para que ellos llevasen las enfermedades. " (...) y al amanecer entre dos luces, todos iban a las fuentes y ríos a se lavar, diciendo que saliesen las enfermedades - dellos; " (387)

En la fiesta de CapocReimy, "... una de las fiestas - señaladas del año de las tres fiestas principales que ellos - hacían" (388) en la que se armaban caballeros los jóvenes incas, encontramos también el agua como rito purificadorio. " Y a los veinte y un días del dicho mes, todos los que se habían armado caballeros, se iban a bañar a una fuente llamada Calixpuquio, (...) se quitaban aquellas vestiduras con que se habían armado caballeros; y se vestían otras, ..." (389)

Bernabe Cobo, cuando habla de la confesión entre los incas, dice que "después usaban de lavatorio, teniendo entendido que con ellos se acababan de limpiar de las culpas, poniéndose para esto en un río corriente, y decían estas palabras: "Yo he confesado mis pecados al Sol, y el Viracocha, porque me crió me ha perdonado; tú, río, las recibes y llévalas a la mar, donde nunca parezcan". (390)

" A todos después de la confesión, prosigue Cobo, se les mandaba se fuesen a lavar a algún río, como queda dicho - que lo hacían los de la costa de los Incas, porque estos lavatorios eran generales así para los que decían sus pecados al sol, como para los que se confesaban en la forma ordinaria; ..." (391)

1-3- Ritos de purificación por fuego.

El fuego es también un elemento de purificación muy generalizado. Todos los pueblos de la antigüedad han reconocido su poder hierofánico y algunos han llegado hasta divinizarlo. En las antiguas culturas india, persa, romana, etc... existía un culto al fuego que llegó a revestir una gran importancia. Los persas le tributan una profunda adoración.

Las grandes Teofanías de la religión bíblica, y también las de otras religiones, están profundamente relacionadas con los poderes ígneos. Dios se hace presente en el fuego.

El fuego, lo mismo que el agua, no sólo es un medio de purificación, sino también una fuerza potente creadora y renovadora. El fuego engendra y procrea la vida.

La especulación india sobre Agni, utiliza continuamente expresiones tomadas a la vida sexual. El frotamiento de los dos maderos se toma como procreación y nacimiento, ambos forman pareja. Un ritual prescribe; que el oficiante "mantega el fuego - esta noche con astillas en las llamas y que caliente en él frotador hacia el alba. Esto es exactamente lo mismo que si se hace cubrir a una vaca parturienta por el toro" ambos leños se consideran embarazados, llevan al niño Agni en sí". (392)

Una mujer dayaca (Borneo) descubre por casualidad la creación del fuego frotando una liana con un pedazo de madera: la misma liana le regala un niño, Simpang Impang.

En la vieja Roma el lecho matrimonial, el lectus genialis, se encontraba junto al hogar. Viejas leyendas sobre fundaciones, por ejemplo, la de Praeneste, relatan cómo una donce

lla que estaba sentada cerca del hogar quedó embarazada por - una chispa que saltó del fuego y parió al fundador de la ciudad (393)

Nada que sea impuro debe tocar al fuego. El fuego debe de ser alimentado y mantenido por personas puras : vírgenes vestales, vírgenes del Sol como entre los incas. La creación, - nutrición, y extinción del fuego han de hacerse ritualmente.

El hombre primitivo, aunque cree que el fuego tiene un origen sobrenatural, sabe muy bien que es propiedad del hombre en cuanto que es capaz de crearlo y mantenerlo. Esto no impide, en absoluto, el reconocimiento de su poder exorcizador o incluso taumatúrgico, de ahí que mediante sus acciones rituales quiera entrar en comunión con él para protegerse y enriquecerse.

En los primitivos ritos de pubertad era muy frecuente el bautismo de fuego. Recuerdese el bautismo de fuego de los - mandeos, por poner algún ejemplo.

Ciñéndonos ya al ritual incaico, vamos a ofrecer algunos testimonios en los que aparece el fuego como elemento catártico y exorcizador.

En primer lugar, hemos de afirmar que en la religión de los incas el fuego ocupaba un lugar tan importante como en otras religiones antiguas. El autor anónimo cuando habla de las funciones que realizaban las Acollas, las Virgenes del Sol, dice que - "El principal oficio destas era guardar y conservar el fuego - de los sacrificios, que ellos llamaban nina villica, fuego sagrado". (394)

Cieza, al hablar de la fiesta de la Citua, "Situay" la -

llama él, dice "que era a la manera de nuestras regocijos de - Sant Juan; que se levantaban todos a medianoche con lumbres y se iban a bañar, y decían que con aquello quedaban limpios de toda enfermedad". (395)

El Vilahoma " se confesaba con el llla Tecce en su - templo, teniendo en las manos un manojo de heno, de flores y - de algunas hierbas odoríferas, y escupiendo en el Manojó, lo - sacrificaba y echaba en el fuego y pedía que el humo llavase - sus pecados; ... (396)

Brudage, cuando describe la fiesta incaica de Mayocati que tenía lugar en el mes de enero, dice que "En la oscuridad, los indios llevaban encendida sus antorchas y empujaban con pér tigas especiales las impurezas de las riberas. Sus antorchas - les alumbraban y esparcían una purificación mágica sobre esos - lugares. De esta forma preservaban la limpieza espiritual del - río". (397)

También Brundage, en su detallada narración de la Situa, como él le llama, dice que "Al anochecer se celebraba el pancu co (tumulto de fuego), una pelea popular en la que los partici pantes se daban unos a otros con antorchas de paja o las lanza- ban al aire, una fumigación de todos los males" (398).

En algunos de los ritos que hemos ya estudiado aparece asimismo el fuego como elemento purificador, pero donde aparece con mucha mayor frecuencia es en los ritos sacrificiales que, - mas adelante, estudiaremos.

1-4- Ritos de purificación por la sangre.

La sangre ha sido otro de los grandes ritos purificatorios. Su eficacia ritual estaba fundamentada en la creencia de los pueblos primitivos de que la sangre era el principio de la vida en los seres vivientes. Por esta razón, se consideraba un elemento poderoso para consolidar las relaciones tribales y establecer una comunicación entre el elemento humano y el orden sagrado. La sangre es la vida y todo lo que afecta a la sangre está en estrecha relación con Dios, único señor de la vida.

Todas las religiones antiguas consideran a la sangre - como algo sagrado. Esta creencia en la religión de Israel es - tan profunda que prohíben el homicidio, la sangre como alimento y el uso de la sangre en el culto. Los ritos de sangre tienen una importancia excepcional en las liturgias de expiación de la religión israelita. La carta a los hebreos (9,18ss.) recuerda una serie de ritos de purificación por la sangre.

La sangre, igual que el agua y el fuego, no solamente - limpia y purifica, sino que también da la vida, la conserva y - la renueva.

Ilustremos lo hasta aquí dicho sobre la sangre como rito de purificación con algunos testimonios concretos.

Degollar las víctimas es algo puramente episódico, un - medio de liberar la vida contenida en la sangre; en consecuencia el rito se centra no en el acto de degollar, sino en el destino que había de darse al elemento portador de la vida. La víctima - puede tomarse como sustitutivo, en el sentido de que presta su - sangre para revitalizar al dios o regenerar al pecador, o, puede

ocurrir también que el quebramiento de una prohibición exija - que el ofensor y todas sus pertenencias sean exterminadas, a - fin de limpiar la mancha que afecta a toda la comunidad.

En Australia central, los hombres del tótem canguro de la tribu de los aruntas, acuden a ciertas rocas que creen llenas de espíritus de canguro, que aguardan el momento de reencarnarse en el cuerpo de estos animales. Estas rocas se decoran con franjas verticales y blancas para indicar la piel roja y - los huesos blancos del canguro. Luego unos jóvenes se sientan - en un saliente, se abren las venas de los brazos y dejan que la sangre caiga sobre un extremo de la roca en la que están sentados para impulsar los espíritus de los canguros en todas las direcciones y que de esta manera aumenta el número de aquellos animales. Entre tanto, otros hombres se sientan más abajo aguardando mientras se realiza el rito y lo acompañan con cánticos alusivos a la multiplicación de la especie. (399)

Uno de los ritos de purificación por la sangre más importante es el taurobelio. Este rito aparece en las religiones místicas y estuvo asociado al culto a Cibele en el imperio romano. El origen del taurobolium no es muy claro. Según unos procede de Capadocia y otros defienden que es de origen frigio.

El taurobolio o bautismo de sangre adquirió un carácter definitivamente ritual en los siglos III y IV d. C., cuando los iniciados de Attis, que habían sido bañados por la sangre de un toro sacrificado sobre la plataforma perforada que cubría el - pozo en que estaban los neófitos, se consideraban, en virtud de aquel bautismo, como renacidos para siempre.

Los ritos de purificación por la sangre se realizaban - de modo diversos : baño, aspersión, unción, y también mediante ingestión.

"Los árabes, al parecer, bebían la sangre caliente del camello sacrificado antes de despedazar la carne palpitante y - devorarla cruda, " con tal prisa que en el corto intervalo que va de la salida de la estrella matutina que señalaba la hora de empezar el sacrificio y la desaparición de sus rayos ante el - sol naciente era devorado todo el camello, carne y hueso, piel, sangre y entrañas" : De esta forma, la vida de la víctima que - al principio se consideraba divina, era absorbida por todos los participantes en la ceremonia, quedando restablecido y confirmado el vínculo que los unía entre sí (400).

Concretándonos a nuestro tema, hemos de afirmar que en el ritual incaico la sangre constituye también un ingrediente - importante. La forma más frecuente de uso de la sangre en el ritual de los incas era la unción, la aspersión y, a veces, la ingestión. La ingestión no era normalmente de la sangre sola, sino mezclada con harina de maíz formando una especie de pan.

Arriaga en la descripción que hace de las fiestas que - los incas celebraban en honor de las huacas, dice entre otras - cosas, que el hechicero " (...) derrama la chicha delante de la huaca, y a veces encima de ella, y otras la asperja con ella, como quien da papirotés, y con la sangre de los cuyes o llamas, - unta la huaca y quema o sopla las demás ofrendas conforme son ". (401).

Molina, el Cuzqueño, y también otros cronistas, nos ha-

blan de una comunión ritual que celebraban los incas con motivo de la fiesta de la Citua. Realizaban esta comunión con el yahuar sanco. Dice Brundage que : todos compartían el yahuar sanco, - preparado por las mujeres del Sol, una mezcla de harina de ce-real y sangre de llamas. La comían los Incas y la untaban sobre los idólos. Volvía a consolidar los lazos entre el sol y - sus hijos. (402)

Veamos lo que Molina, el Cuzqueño, dice sobre el Sanco: "(...) tenían aparejada una mazamorra de maíz mal molida que - llamaban sanco; y de ellas tomaban en los rostros, poniéndola - también en los umbrales de las puertas, y en las partes donde - tenían las comidas y ropas; y a las fuentes llevaban el dicho sanco (...); y enviaban este sanco a sus padres y amigos (...); y a los ..." (403)

En otro pasaje de la narración de la fiesta de la Citua, el Cuzqueño dice que "(...) el sacerdote del Sol apartaba cuatro carneros, los más limpios, y los sacrificaba de esta manera : - uno al Hacedor, otro al Trueno, otro al Sol y otro a Huanacauri; y cuando quería hacer dicho sacrificio tenía en unos platos - grandes de oro el sanco puesto; y con la sangre de aquellos carneros que sacrificaban, asperjaba el dicho sanco". (404)

Bernabé Cobo, en su descripción de la fiesta llamada Capac-Raimy, habla también de esta comunión ritual, aunque no le - dá ninguna especial denominación.

"Por fin y remate deste mes y fiesta, se juntaba todo el pueblo en la plaza a un regocijo y baile que llamaban Aucayo. - Hacían para él gran cantidad de bollos de harina de maíz amasada

con sangre de carneros que aquel día sacrificaban en cierta -
forma y con particular solemnidad, (...) daban a cada uno de -
los presentes un bocado de aquellos bollos, diciéndoles que co-
miesen aquel manjar que les daba el Sol para contentallos, (...) "
(405)

Otros ritos purificatorios muy extendidos también en -
la religión de los incas eran los ayunos, la abstención sexual
y la confesión.

1-5- Ritos de purificación por ayunos y por abstención
sexual.

El ayuno y la abstención sexual eran dos ritos purifica-
torios que casi siempre iban unidos en el ritual incaico. Las -
crónicas están plagadas de datos que dan testimonio de estos -
ritos.

En Pablo José Arriaga se encuentra un esquema de purifi-
cación cuya base es el ayuno y la continencia sexual. En el ofi-
cio de Parianas: "ayunan el tiempo que dura el oficio, que es -
de dos meses, poco más o menos, no comiendo sal ni agí, ni dur-
miendo con sus mujeres..." (406)

Al entrar en los oficios mayores : "ayuna un mes, y en -
otras partes seis, y en otra un año, no comiendo sal ni agí, ni -
durmiendo con su mujer, ni peinándose. Y en algunas partes se -
usa que no se ha de llegar las manos al cuerpo..." (407)

También se ayuna a sal y agí en otras ocasiones, por -
ejemplo, durante la construcción de las cunas (408)

En las fiestas principales a los huacas, después de que

los hechiceros han ofrecido los sacrificios: "y desde esta noche comienza el ayuno, no comiendo sal ni agí, ni durmiendo - con sus mujeres y dura de ordinario cinco días en unas partes, y en otras más, conforme sus diversas tradiciones" (409)

Como penitencia en la confesión : "Dales por penitencia los ayunos sobredichos de no comer sal ni agí, ni dormir - con sus mujeres, y uno dijo que le habían dado este ayuno por seis meses " (410)

En el Pacaricuc, o vela de los difuntos: "suele durar - cinco días, en los cuales ayunan, no comiendo sal ni agí, sino maíz blanco y carne (411)

Cuando nacen dos de un parto: "Lo ordinario es ayunar muchos días, así el padre como la madre, como lo refirió el - doctor Francisco de Avila, no comiendo sal, ni agí, ni juntándose en este tiempo, que en algunas partes suele ser de seis - meses" (412)

En la fiesta Acataymita para que madurase la fruta: - precedían a esta fiesta por vigilia cinco días de ayuno, no comiendo sal ni agí, ni llegando a mujeres"(413)

"Cuando había hielos llamaban a los que nacieron de pie y a los que tienen partidos los labios y a los que nacieron dos de un vientre, y a éstos riñen los sacerdotes, diciéndoles que por no haber ayunado a sal y agí habían hielos, y luego les - mandaban que por diez días ayunasen al modo ordinario y que se abstuviesen de sus mujeres..." (414)

Molina, el Cuzqueño, dice que "Los tarpuntaes, que es una gente como sacerdotes, tenían cuidado de ayunar desde que

sembraban el maíz que salía de la tierra como un dedo de alto; y en este tiempo no se juntaban con sus mujeres, y asimismo - ayunaban sus mujeres e hijos destos. No comían en este tiempo más que maíz cocido y yerbas, y así no bebían chicha sino tur-bia, que llaman concho, ni usaban coca en este tiempo". (415)

Cieza de León habla de un gran ayuno zazi que hacian los que iban a ser armados caballeros y también el Inca antes de su coronación, " el cual se hace en un aposento del palacio real sin ver lumbre ni tener ayuntamiento con muger". (416)

Hernando de Santillan dice que " (...) cuando era el - tiempo de venir el agua, o cuando había pestilencia o cosas - semejantes, ayunaban cinco dias, en los cuales estaban muy re-cogidos, no dormian con sus mujeres, ni bebían chicha, comían poco y sin ají, echaban chicha al sol y a las guacas y hacian otros sacrificios." (417)

Bernabe Cobo hablando del ayuno de los incas dice, " (...) que el ayuno, el cual era muy diferente del nuestro; - porque no consistía en abstenerse por tiempo señalado de todo manjar, o en comer menos veces de las acostumbradas ni en me-nos cantidad, sino solamente en abstenerse por todo el tiempo que ayunaban de sal y ají, que eran sus especias y más regala-das salsas; (...) Verdad es que también a veces y en ciertas ocasiones graves añadian el abstenerse por algunos dias de co-mer carne, beber chicha y de llegar a sus mujeres, lo cual te-nían por rigor exquisito..." (418)

1-6 - Ritos de purificación por la confesión.

Como colofón de los ritos purificatorios incaicos vamos a tratar de la confesión, uno de los ritos más generalizados en el Incanato, según el testimonio de los Cronistas.

Dice Cobo que "Cosa es que pone gran admiración ver - que hubiese introducido el demonio en estos indios el uso de la confesión vocal tan universalmente, que viniese a ser una de - las ceremonias más bien recibidas dellos y que con más devoción ejercitaban. (...) esto de confesarse vocalmente era general en todas las provincias del imperio de los incas, todavía era más usado en las del Collao; y según parece, debieron ser allí los inventores, porque universalmente eran tenidos los collas por - mejores maestros de este oficio. Obligaba el precepto de la confesión a todo género de gente, excepto a los Incas, los cuales no eran obligados a confesar sus pecados a nadie; ... (419)

El Jesuita Anónimo nos explica el rito de la confesión en los siguientes términos: "La manera de confesarse era junto a un río, y el confesor cogía con la mano un gran manojo de - heno o esparto y lo tenía en la mano derecha, y en la izquierda una piedra pequeña dura atada a un cordel o encajada en el hueco hechizo de algún palo manual, y sentado, llamaba al penitente, el cual venía temblando y se postraba ante él de pechos, y el confesor le mandaba levantarse y sentarse; exortábale a - que dijese verdad y no escondiese nada, porque él como adivino ya sabía poco más o menos lo que podía haber hecho. Con esto no osaba el penitente esconder cosa". (420)

Molina, el Cuzqueño, nos dice sobre este tema: "(...) usaban todas las gentes de estas tierras confesarse con los - hechiceros que tenían a cargo las huacas, la cual confesión - hacía pública para saber si había confesado verdad; el hechicero echaba suertes y en ellas, por arte del demonio, veía - quien había confesado mentira, sobre lo cual se hacía grandes castigos y desde algunos tenían graves pecados que por ellos mereciese la muerte, cohechaba al hechicero y confesábase secreto con él. Los incas y gentes del Cuzco siempre hacían sus confesiones secretas y por la mayor parte se confesaban con - los indios de Huaró, hechiceros que para ello dedicados tenían".

(421)

Pablo José de Arriaga nos describe el rito purificador de la confesión de esta manera : "Durante el ayuno se confiesan todos indios e indias, con los que tienen este oficio, sentados en el suelo el que oye y el que se confiesa, en lugares que suelen tener en el campo diputados para este efecto. No confiesan pecados interiores...; el hechicero les dice que se enmieden...

Y ponen sobre una piedra llana de los polvos de las - ofrendas y hace que los sople, y con una piedrezuela que llaman Pasca, que quiere decir perdón, que la lleva el indio, o la tiene el que confiesa, le refiega la cabeza con maíz blanco molido, y con agua se lavan la cabeza en algún arroyo o donde se juntan los ríos que llaman Tincuna. Tienen por gran pecado el esconder los pecados cuando se confiesan, y hace grandes diligencias para averiguarlo el confensor. Y para esto en

diversas partes tienen diversas ceremonias". (422)

Curiosamente frente al testimonio de la mayor parte de los cronistas, Hernando de Santillán parece poner en duda el rito de la confesión entre los incas: algunos dicen que se usaba entre ellos la confesión y que había sus confesores para ello; en esto hay variedad, porque no hay noticias que los incas se confesasen, y si fuese guardada por ley, también ellos lo guardaban; y tampoco entre las demás gentes era cosa que se hacía de ordinario por todos."(423)

Del testimonio de Santillán se deduce claramente que el rito de la confesión no era práctica general de todos los incas, el mismo más adelante dice que " (...) parece que usaban de las dichas confesiones y no en general."(424)

Recogemos, por último, como resumen, el testimonio de Karsten que habla de la confesión siguiendo las relaciones de Molina y Cobo " y parcialmente la del jesuita Anónimo aunque ésta sea dudosa en determinados puntos".

"Para comprender bien la confesión peruana es necesario en primer lugar observar en que ocasiones se efectuaba. - Era en parte pública y en parte privada".(425)

La confesión privada procuraba un bien al penitente mismo y no a otras personas o a la sociedad. Se usaba sobre todo en los casos de enfermedad. Pero no sólo recurrían a la confesión cuando estaban personalmente enfermos; era corriente que una persona se confesase por otra especialmente querida : una mujer se confesaba por la curación de su marido, uno

hombre por su mujer, su hijo o un personaje importante.

Pero existía otra confesión que miraba no al bienestar del individuo o la familia, sino al de la colectividad o del Estado; era un deber social.

Entre los incas existía la creencia de que la enfermedad del Inca o las calamidades públicas podían ser causadas por transgresiones morales de los individuos.

J) Ritos Sacrificiales

Antes de abordar en concreto el tema de los ritos sacrificiales incaicos vamos a aproximarnos nomenclalmente al concepto, de sacrificio, y a inquirir en su origen para que de esta manera se nos haga comprensible el ritual del Incanato.

a) Noción de Sacrificio.

Entre los ritos numerosos que aparecen en la fenomenología de la religión ocupan lugar muy destacado los ritos sacrificiales. Su importancia es tan grande que podemos afirmar que es el acto central de toda religión y el acto de culto por antonomasia. En el sacrificio la hierofanía alcanza sus más altos niveles.

"La idea de sacrificio no puede separarse de ninguna religión. Con estas palabras Benjamín Constant dió al sacrificio un destacado lugar en la filosofía de la religión. Pero... el sacrificio pertenece a las más ambiguas expresiones de la historia de la religión. (426)

El sacrificio es un fenómeno religioso de una gran complejidad. Por eso las tentativas hermenéuticas y los inten

tos por el logro de una definición del sacrificio son múltiples y diversas.

La variedad de opiniones existentes respecto a la naturaleza del sacrificio es una prueba fehaciente de las sombras que envuelven todavía a la propia noción del rito sacrificial. En lo que sí hay acuerdo entre los antropólogos es en afirmar que el rito es una manifestación universal de la actitud religiosa. Dicho con otras palabras el sacrificio es la más elocuente expresión de la relación del sujeto religioso con la divinidad.

En nuestro conato de aproximación nomenclatural al sacrificio, vamos a partir del propio mensaje semántico que porta el mismo término "sacrificio". La palabra sacrificio procede etimológicamente del latín (*sacrum-facere*), hacer algo sagrado, sacralizar, consagrar. Podemos decir, por tanto, que todo sacrificio es una consagración, un hacer sagrado algo profano. Sin embargo, es preciso matizar que aunque todo sacrificio sea una consagración no toda consagración es un sacrificio. Lo que distingue a la consagración sacrificio de las otras consagraciones, es que en el sacrificio se pretende potenciar la relación del oferente con la divinidad a la que se ofrece.

Sobre este aspecto dicen Hubert y Mauss que "La palabra sacrificio sugiere inmediatamente la idea de consagración y podríamos sentirnos inducidos a creer que las dos nociones se confunden. Es evidente, en efecto, que el sacrificio implica siempre una consagración; en todo sacrificio, un objeto - pasa del dominio común al dominio religioso: es consagrado.

Ahora bien, todas las consagraciones no son de la misma naturaleza". (427)

Más adelante, estos autores explican "(...) el rasgo distintivo de la consagración en el sacrificio; y es que la cosa consagrada sirve de intermediaria entre el sacrificante, o el objeto que debe recibir los efectos útiles del sacrificio, y la divinidad a la que generalmente es dirigido el sacrificio. El hombre y el dios no están en relación inmediata"(428)

Alcanzar una definición satisfactoria es siempre tarea ardua cualquiera que sea el objeto o la realidad que pretendamos definir, pero este empeño se hace aún más difícil - cuando intentamos definir un fenómeno religioso.

Entre las muchas definiciones existentes a cerca del sacrificio hemos optado por una definición descriptiva que - recopila gran parte de los elementos del sacrificio que se hallan dispersos en otras definiciones.

"Por sacrificio se entiende la acción religiosa, que, mediante la consagración a una divinidad de un ser vivo, una especie vegetal, un líquido o un objeto - si se trata de un ser vivo con o sin inmolación - crea un vínculo entre esa divinidad y la persona que lleva a cabo el rito; todo ello bajo el supuesto de que dicho rito pueda influenciar a la divinidad en el sentido pretendido por el oferente."(429) Esta definición de Widengren sigue en buena parte las de Loisy y Hubert - Mauss. De entre los diversos elementos de esta definición descriptiva hemos de destacar como esencial el vínculo - que el sacrificio crea entre la persona que lo ofrece y la -

divinidad a quien se le sacrifica.

Gusdorf abunda en la misma idea cuando dice que el sacrificio se definirá como un acto religioso tendente a restablecer la alianza perdida entre lo sagrado y lo profano. Un medio de comunicación. Un puente". (430)

Según Ad. E. Jensen, "El estudio científico ha aplicado la designación de "sacrificio", tomándola de las altas culturas, a manifestaciones análogas de los pueblos primitivos. En los informes sobre la caza de cabezas rara vez se encontrará la palabra sacrificio, y ello únicamente porque en su curso externo recuerda más bien la "guerra" y la "caza" que el "sacrificio". En cambio, así que en una tribu de cazadores de cabeza se mata y se consume un cerdo en ocasión de alguna celebración funeraria, hablase inmediatamente, en el informe original de sacrificio. Y sin embargo, (...) esta matanza del cerdo es, en cuanto a su referencia de sentido, absolutamente equivalente - a la caza de cabezas. Así pues, la designación de "sacrificio" con el significado de un acto sagrado (sacrifice) habría de aplicarse también a la caza en cuestión o bien, en otro caso, - abandonarse por completo." (431)

Esta cita de Jensen es una muestra palpable de la ambigüedad en que aun se encuentra todavía la propia noción de sacrificio.

Hubert y Mauss, además de subrayar como esencial el - vínculo que todo sacrificio crea entre sacrificante y divinidad, señalan otra dimensión muy importante del sacrificio: la destrucción o muerte de la persona, animal o cosa sacrificada.

Para Hubert y Mauss el sacrificio es un "prôoèdè qui -
consiste à établir une communication entre le monde sacré et -
le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire
d'une chose consacrée, détruite au cours de la cérémonie".(432)

Para estos autores la destrucción, la eliminación de -
la víctima, cualquiera que sea su forma, era esencial en el ri-
to sacrificial. " la incineración y la consumición por el sa-
cerdote tenían por objeto eliminar completamente del ámbito -
temporal a las partes del animal que eran destruidas o consumi-
das por ese procedimiento. (...)

Entre los casos de destrucción completa, los hay que -
presentan una fisonomía especial. La inmolación de la víctima -
y la destrucción de su cuerpo se operaban de una sola vez. No -
se empezaba por matarla para, seguidamente, incinerar sus res-
tos si no que todo sucedía a la vez. Tales eran los sacrificios
por participación. Se realiza ipso facto la separación brutal -
que era signo de la consagración, (...). (433)

Si nos concretamos a la muerte o destrucción de anima-
les y hombres, vemos que en la cultura y fenomenología religio-
sa de los pueblos primitivos el matar no solamente era un ingre-
diente importante de la cultura de estos pueblos; sino que in-
cluso era una acción loda.

A cerca de esta cuestión vamos a recoger algunas de -
las ideas expuestas por Ad.E. Jensen en su obra "Mito y culto
entre Pueblos Primitivos". (434)

"El número de los ejmplos que atestiguan que el matar -

mismo representa uno de los factores más importantes dentro - ,
los fenómenos culturales correspondientes es muy grande. (...)

La loa del matar se encuentra sobre todo entre los pue-
blos agricultores, tanto antiguos como recientes, que por lo -
regular suelen ser preponderantemente los portadores de fenó-
menos culturales tales como la caza de hombres, el sacrificio
humano y el canibalismo. Tampoco las altas culturas tempranas -
negaban el significado ritual del matar, (...)

Por lo que se refiere a nuestro reparo moral, hay que -
destacar que las acciones no han de confundirse con un homici-
dio desmesurado. En efecto, el homicidio es tan punible en di-
chas culturas como entre nosotros. El matar loado está estric-
tamente reglamentado por el rito religioso. (...)

Si de acuerdo con el material existente, prosigue Jen-
sen, hemos de suponer que los cazadores, cuyas formas de cultu-
ra y economía consideramos como la etapa más antigua de la his-
toria de la humanidad, no practicaron la matanza ritual de ani-
males, hubieron de ser vivencias extraordinariamente las que -
llevaron al hombre a introducir en su vida actos tan crueles,
(...)

b) Origen del Sacrificio.

Aborda Jensen inmediatamente el problema del origen -
de este fenómeno, partiendo de la teoría de Tylor, según la -
cual, el origen de los rituales de matanza se explica con el -
deseo de liberar almas. Se refiere Tylor, ante todo, a la cos-
tumbre muy extendida de matar hombres, en ocasión de la muerte

de un rey o de algún notable, cuya alma pasa al más allá, y a donde las almas de sus mujeres, servidores y esclavos han de acompañarlos para seguir sirviéndoles. (...) Continua diciendo Jensen que (...) Sólo nos encontramos con esta idea en culturas relativamente tardías, que se caracterizan por un sistema estatal desarrollado y relaciones complicadas de poder, en tanto que falta en la capa de los antiguos agricultores. Con algunas diferencias éste sería el caso de los Incas que luego trataremos.

Según Jensen, se ha recurrido a otra modificación de las matanzas originariamente rituales, que las citadas por Tylor, para explicar con mayor extensión el fenómeno. En la occisión de seres humanos y de animales durante los llamados sacrificios sangrientos, se ha querido ver el sentido originario en la idea de un sacrificio a alguna divinidad, teniendo la designación de "sacrificio" siempre el significado de una ofrenda a una deidad. (...)

Pero tampoco la idea de este sacrificio sangriento se encuentra entre los antiguos pueblos agricultores. El matar no va ligado a una ofrenda a alguna deidad. Lo mismo que el sacrificio, no es más que un acto moral con fundamentación religiosa. Y ya este parentesco, dice Jensen, me parece hablar en favor de que también el sacrificio y la occisión ritual se derivan de una raíz común; (...)

Hay que considerar todavía otro elemento, que aparece casi siempre indisolublemente unido con el matar, por lo que se lo considera con preferencia como el verdadero motivo del origen ritual. Se trata de la actitud de espíritu heroica, que

se ha conservado hasta en nuestros días cual una exigencia mo
ral de la forma de vida varonil.

Cuando aborda Jensen el sacrificio ritual entre los pueblos agricultores dice que el acto importante en todos estos cultos es la repetición constante del acto de matar. Carece inicialmente de importancia si se mata a seres humanos o a determinados animales "idénticos" a la deidad en cuestión. (...) Los llamados sacrificios humanos y de animales que acabamos de mencionar, inicialmente nada tienen que ver, para los representantes de dicha cultura, con el significado de "sacrificio" que las culturas posteriores atribuyen al vocablo. Para ello no es más que la repetición solemnemente configurada del acontecimiento en el tiempo originario.

A continuación estudia Jensen la transformación del significado de los sacrificios rituales en las culturas más jóvenes. Entre otras cosas dice que el matar se convirtió en un acto de culto y, en consecuencia, en un acto religioso y moral en la cultura más antigua de los pueblos agricultores. Sin embargo, las occisiones rituales no se dan únicamente en esa capa cultural, sino de modo totalmente análogo también en culturas más jóvenes, en las cuales designan^{se} como sacrificio sangrientos.

En el exámen de este tema nos hallamos esencialmente en presencia de tres grandes épocas de la historia de la humanidad, dice Jensen, de las cuales las dos más antiguas, o sea, las cul
turas de los cultivadores de tubérculos y granos, se nos presen
tan hoy todavía en forma viva en casi todos los continentes, en

tanto que la más joven nos es bien conocida a partir de las numerosas fuentes de las culturas arcaicas. Las tres épocas de la historia de la humanidad practicaron la occisión ritual. - (...)

En relación con los pueblos de estratificación social diferenciada, apenas cabrá duda de que los sacrificios sangrientos sólo son una supervivencia de los rituales de matanza y, - concretamente, en forma degenerada. (...) La degeneración de la idea originaria de las occisiones rituales cual actos de conmemoración se revela de modo particularmente claro en la importancia que entre dichos pueblos se atribuye al mayor número posible de "víctimas." (...) En efecto, si el matar es una acción - sagrada que comporta salvación, el sentido original se corrompe, por la conclusión primitiva, (aunque muy humana) de cuanto más se mate tanta más salvación se consigue. Esta corrupción, debida a la aplicación del criterio cuantitativo, podemos observarla doquier entre los pueblos de las culturas jóvenes. (...)

Otro factor de degeneración de las occisiones rituales, dice Jensen, lo constituye la sustancialización primitiva de - la idea del viaje de los difuntos. Entre las tribus cazadoras de cabeza de los antiguos agricultores, en efecto, la combinación de que el muerto sea un servidor de su vencedor, ya por - el hecho de que en dicha estructura social el concepto de "servidor" no existe en absoluto. (...) En cambio, en la cultura más joven que se encuentra ya en el umbral de las altas culturas poseedoras de la escritura, las occisiones en ocasión de la muerte de un notable, por ejemplo, se fundamentan expresamente con -

la explicación de que las "víctimas" han de servir al señor fallecido en el más allá. Esto es, precisamente, lo que ocurre en la cultura de los Incas, como después veremos.

Hemos visto hasta aquí que las occisiones rituales son manifestaciones genuinamente religiosas. También hemos constatado, siguiendo a Jensen, que los sacrificios sangrientos de las capas culturales más jóvenes no descansan en una idea propia del sacrificio, sino que son en el fondo una supervivencia de las occisiones rituales más antiguas.

No obstante, hemos de hacer patente que en nuestros días, uno de los puntos discutidos acerca del sacrificio es si el sacrificio pertenece a las expresiones rituales primitivas o es un rito mucho más tardío, producto de la evolución religiosa. La afirmación de muchos autores de que el sacrificio pertenece a la esencia de toda religión parece indicar que se ha dado incluso en las formas más primigenias de religiosidad. Aunque no es nuestro empeño entrar en la polémica sobre el tema, si vamos a aducir la opinión de algunos autores de solvencia sobre este asunto.

Según Marcel Mauss, "El lugar que ocupa el sacrificio en el conjunto de los ritos. Su mecanismo complicado no es el de un rito primario. Forzosamente ha tenido que producirse muy tarde en la evolución religiosa, después y por encima de otros sistemas más antiguos" (435)

Como institución ritual el sacrificio corresponde esencialmente a una etapa posterior de la sociedad humana cuando la comunidad estaba ya organizada sobre una base en que determina-

dos individuos, especialmente el rey divino, quedaban colocados aparte para ejercer unas funciones representativas en relación con los dioses de los que dependía la buena marcha de los procesos naturales y el bienestar del grupo (436)

Bouyer sin plantearse directamente la cuestión hace una afirmación de pasada que aparece estar en contra de la línea - sostenida por Marcel Mauss y E.O. James.

"Es también, a propósito del sacrificio como se descubre mejor toda la gama histórica de las interpretaciones profundamente diversificadas que la evolución de la humanidad religiosa ha llegado a dar de un ritual que extrañamente ha cambiado poco desde los orígenes ya sea en su materialidad, ya sea en los esquemas imaginativos en que ésta se prolonga" (437)

El tema del origen del sacrificio ha sido tratado por - expertos como Tylor, Robertson Smith y Frazer.

Recogemos lo fundamental que sobre la teoría de estos - autores exponen Hubert y Mauss en su tratado "De la naturaleza y Función del Sacrificio". (438)

Según Tylor, el sacrificio originariamente es una ofrenda, que el salvaje hace a seres sobrenaturales con los que quiere congraciarse. Después, cuando los dioses crecieron y se alejaron del hombre, la necesidad de continuar transmitiéndoles - esta ofrenda da nacimiento a los ritos sacrificiales, destinados a hacer llegar a estos seres espirituales las cosas espiritualizadas. A la ofrenda le sucedió el homenaje en el que fiel ya no expresó ninguna esperanza de regreso. De ahí a que el - sacrificio se convirtiese en abnegación y renuncia, no había -

más que un paso; de ese modo, la evolución hizo pasar el rito - de los presentes del salvaje al sacrificio de sí mismo. (439)

R. Smith quiso ver la raíz del sacrificio en las prácticas del culto totémico. En el totemismo, el totem o el dios - es pariente de sus adoradores, tienen la misma carne y la misma sangre; la finalidad del rito es comunicar y garantizar esta - vida común que les anima y la asociación que les diga, (...)

La "alianza por la sangre" y la "comida en común" son los medios más sencillos para alcanzar ese resultado. Ahora bien, para R. Smith, el sacrificio no se distingue de estas prácticas.

Smith dedujo del sacrificio comunal los sacrificios - expiatorios o propiciatorios, es decir, la piacula o los sacrificios ofrenda... La expiación, dice Smith, no es otra cosa - que el restablecimiento de la alianza rota; ahora bien el sacrificio totémico contenía todos los efectos de un rito expiatorio. (...)

Quedaba por explicar la razón por la cual la víctima, - que primitivamente era repartida y consumida por los fieles, generalmente era destruida por completo en los piacula. Lo que sucedió fue que, a partir del momento en que los antiguos totens fueron suplantados por los animales domésticos... no figuraron ya sino raramente en los sacrificios... Después, parecieron demasiado sagrados para que pudiesen tocarlos los profanos: sólo los sacerdotes los comían, o bien se hacía desaparecer todo. - (...) Por otro lado, cuando dejó de ser inteligible para los semitas el parentesco entre el hombre y las bestias, el sacrificio humano remeplazó al sacrificio animal, (...) Pero, entonces

las ideas y las costumbres que protegían la vida de los individuos en la sociedad, proscribiendo la antropofagia hicieron caer en desuso la comida sacrificial.

Por otra parte, poco a poco el carácter sagrado de los animales domésticos, profanados cotidianamente por el alimento del hombre, fué borrándose por sí mismo. (...) Fue entonces - cuando para explicarse la ofrenda hecha, se la hizo aparecer - como un presente del hombre a los dioses. Así nació el sacrificio ofrenda. (440)

Hubert y Mauss tras exponer las teorías de Tylor y Smith sobre el sacrificio, cuyas investigaciones han servido de base a los trabajos de Frazer y Jevons, afirman que Frazer se propuso completar la teoría de Smith en vez de discutirla: El gran defecto de ese sistema, dicen, es pretender reducir las múltiples formas del sacrificio a la unidad de un principio arbitrariamente elegido. En primer lugar, la universalidad del totemismo, punto de partida de toda la teoría es un postulado. El totemismo sólo aparece en el estado puro en algunas tribus aisladas de Australia y de América. Situarle en la base de todos los cultos teriomórficos, significa hacer una hipótesis, acaso inútil y que, en todo caso es imposible de verificar. Sobre todo es difícil encontrar sacrificios propiamente totémicos. (441)

o) Modalidades de Sacrificios.-

La fenomenología de la religión inca nos ofrece una gran variedad de ritos sacrificiales. Todo el ritual podemos decir que está transido de la idea de sacrificio. De ahí que la acción sacrificial revista una pluralidad de formas y no sea

posible reducirlo a un sólo principio arbitrario, (442) como se pretendió a partir de Tylor que se consideraba el sacrificio únicamente como oblación o como desde Robertson Smith que se le consideraba como comunión. El sacrificio, por tanto, dada su complejidad, no podemos identificarlo con ninguna de sus modalidades o reducirlo a cualquiera de ellas.

Entre la variedad de formas en que aparece fenomenológicamente el sacrificio, v. gr. sacrificios de ofrenda de primicias: vegetales, animales, hombres; de expiación; de comunión; de construcción; de propiciación, de purificación; etc... sólo vamos a centrar nuestra atención en tres modalidades del ritual sacrificial incaico: sacrificio de ofrenda, de expiación y sacrificio de comunión o banquete sacrificial.

a) Sacrificio de Ofrenda.

a-1. Primicias.

Entre las formas más primitivas de los ritos sacrificiales hay que enumerar las ofrendas de primicias. Este tipo de sacrificios era muy frecuente en los pueblos de cultura agrícola y ganadera, como en el caso de los incas. Ofrecían a los dioses o a las huacas los primeros frutos de la tierra o los primeros animales nacidos. Todavía en aquellos territorios que son celosos de sus tradiciones perviven huellas y residuos de esta clase de sacrificios.

Según Schebesta, "Todos los especialistas en ciencias de las religiones están de acuerdo en reconocer que en el sacrificio lo más importante era la ofrenda material, -la vianda

del animal, el fruto de la planta"... (443)

W. Schmidt ha puesto de relieve la importancia que las ofrendas de primicias revestían en el culto de los pueblos más primitivos al ser supremo (444).

Los pigmeos africanos, por ejemplo, ofrecen parte de la miel silvestre o de los frutos que recogen. Y lo ofrecen con conciencia de que devuelven algo a su dueño, como lo demuestran las palabras que pronuncian al hacer dicha ofrenda: "Esto es para tí, Tore" o "Todo pertenece a Tore, pues Tore ha hecho los árboles.... todo lo ha hecho. "Igualmente, cuando ofrecen algunas partes del animal cazado, no hay que interpretarlo como donación al dios para que coma. sino como devolución de órganos vitales a aquél que es origen de la vida (445). Las poblaciones primitivas de Asia, Alaska, o tierra de Fuego, o los africanos, como acabamos de ver, conocieron las ofrendas de primicias. Widengren recoge también testimonios de la existencia de este tipo de sacrificios en los pueblos semitas. (446) En la religión de los griegos y, sobre todo, en el induismo, por no multiplicar los ejemplos, se daban abundantemente los sacrificios de oblación de primicias.

Concretándonos ya a la religión de los incas es claro que, por tratarse de un pueblo agrícola y ganadero, en los que muy frecuentemente se daban este género de sacri-

ficios debería darse también la ofrenda de primicias. En efecto, así es. Sin embargo, hemos de hacer notar que así como las crónicas están plagadas de testimonios de sacrificios de ofrendas, contienen muy pocos sacrificios de primicias. Veamos algunos de los que hemos hallado.

Cobo, en la detallada descripción que hace de la fiesta de Capac-Raymi, dice que" (...) salía el Inca de su casa - muy acompañado, y llegando a donde las estatuas estaban, se - asentaban junto a la del sol y cerca del los grandes señores - y caballeros que se hallaban en la corte, puestos en rueda y muy cerrados. Luego traían con gran solemnidad cien carneros grandes escogidos entre todos los que se habían recogido aquel año, que fuesen sanos y sin lesión alguna y tuviesen la lana larga y las colas muy empinadas y derechas. Levantábase a este tiempo el sacerdote principal del sol, y haciendo reverencia primero al Viracocha y luego a las demás estatuas, hacia dar con los carneros cuatro vueltas alrededor de ellas, y tras esto, los ofrecía de parte del sol al Viracocha, y ofrecidos, (...) (447).

En este texto aparece con toda claridad una ofrenda de primicia animal. Veamos ahora una ofrenda de primicia vegetal.

"Hacíanse también este mes ciertas ceremonias a la -

mamazara, que era una guaca universal que cada uno tenía en su casa, y hacíanla en esta forma: que cada uno tomaba de su chácara cierta parte de maíz más señalado en poca cantidad, y con ciertas ceremonias lo ponían en una troj (...), y allí lo velaban tres noches, y después que habían tapado la dicha troj, la adornaban y tenían en gran veneración, diciendo ser madre del maíz de su chácara (...)" (448).

"Las cosas que sacrificaban eran de cuantas poseían y - podían alcanzar; porque se preciaron de tan religioso (...) que todo cuanto tenían, criaban y cogían (...), era su principal - intento para dedicarlo y ofrecerlo a sus dioses y guacas; y así les daban desde el hijo que engendraban, hasta las legumbres - que cogían".(449)

Aunque sean pocos los testimonios explícitos que aparecen en las Crónicas respecto a las ofrendas de primicias, sin - duda alguna, este tipo de sacrificio fue frecuente en el ritual de los incas. A medida que nos adentremos en los ritos de ofrenda del Tahuantinsuyo, iremos constatando como implícitamente - muchas de las ofrendas son ofrendas de primicias.

El ofrecimiento de las primicias es el reconocimiento - por parte del hombre de las fuerzas originantes de la vida, pero es también, al mismo tiempo, un medio para alcanzar nuevos beneficios, especie de título exigitivo que condiciona amistosa o persuasivamente al poder para recabar nuevos beneficios.

Tras esta consideración del sacrificio de primicias, - pasamos ahora a considerar el sacrificio de ofrenda en general.

En la base de estos sacrificios está la creencia, profundamente enraizada en el espíritu de los pueblos salvajes, de

que su seguridad y también la del mundo va ligada a la vida de sus dioses - hay que tener en cuenta que la inmortalidad no es sinónimo de dios - y a la de sus encarnaciones en los monarcas. En este sentido los incas consideraban que la debilidad - de las facultades del Inca y su desaparición final era peligro para la sociedad. Intentaban conservar su vida y su salud el mayor tiempo posible y hacer que su poder pasara al heredero tomando todas las precauciones, por medio de los sacrificios, para que se produjera sin catástrofes.

Para comprender este culto a los dioses es necesario - saber hasta qué punto los peruanos creían depender de sus dioses y los desastres que se preveían si se les olvidaba. Si los sacrificios no se ofrecían, los dioses dejarían de ayudar a su pueblo; no porque estuviesen descontentos, sino porque les faltaría la fuerza y el poder para hacerlo. Dioses y huacas tenían necesidad de sacrificios regulares, de animales e incluso de - hombres, para reavivar sus energías y sostener la existencia y el bienestar de sus fieles. (450)

a-2. Ofrendas Vegetales y Animales

El sacrificio de ofrenda, en cualquiera de sus modalidades, se ha practicado en todas las religiones desde la más re mote antigüedad, como ya hemos dicho anteriormente. Ya Platón - decía que "Sacrificar significa presentar ofrendas a los dioses" (Eutifron, 14 C). Y Ovidio hace suya la misma idea de sacrificio cuando escribe : "Créeme, con ofrendas sobornas fácilmente a - hombres y dioses, ¡hasta el mismo Júpiter se deja también linso-
gear con ofrendas! (Ars Amatoria, III, 653 s.) (451)

Como hemos dicho anteriormente los ritos sacrificiales de ofrendas eran muy numerosos en la religión del Incanato. La naturaleza de las ofrendas era también de una gran diversidad: animales, vegetales y minerales, y dentro de los animales ocupaban un lugar destacado los sacrificios humanos, que dada su importancia trataremos en último lugar más ampliamente.

Pablo José de Arriaga nos proporciona una detallada - relación de las cosas que los incas ofrecían en sus sacrificios. He aquí una síntesis:

"La principal ofrenda, y la mejor, y la mayor parte - de sus sacrificios es la chicha; por ella y con ella empieza - todas las fiestas de las huacas, (...) y es común modo de - hablar, que dan de beber a las huacas cuando les van a mochar" (...)

También ofrecen llamas, que son los que llamamos carneros de la tierra, y esto suele ser siempre en las fiestas - más solemnes de las huacas, y las sacan enramadas de flores. (...)

El sacrificio ordinario es de cuyes (452) de los cuales se sirven mal, no sólo para sacrificios, sino para adivinar por ellos y para curar con ellos con mil embustes. (...)

Plata también ofrecen en reales, y en algunas partes se han hallado, como en la de Libia Cancharco, quince patacones con otros pedacillos de plata corriente, (...) y suelen - batillos y machucallos de manera que apenas se ven las armas reales, y parece que están rociados con sangre o chicha. (...)

Coca es también ordinaria ofrenda, unas veces de las que ellos crían o compran, y las más cogida de las chácaras, - que llaman de las huacas, que para este efecto cultivan y labran de comunidad, (...) porque es universal ofrenda a todas las huacas y en todas ocasiones.

Bira, que es sebo de los carneros de la tierra, es - también ofrenda, el cual queman delante de las huacas y conopas, (...)

Maiz también ofrecen, unas veces entero y otras molido y lo queman con la coca y sebo.

Espingo es una frutilla seca, al modo de unas almendras redondillas, de muy vehemente olor, aunque no muy bueno. (...) era ordinaria ofrenda para las huacas.

Aut es otra frutilla, también seca, (...) y dicen que es medicinal, como el espingo.

Altaptucto son unas plumas coloradas y de otros colores de huacamayas o de otros pájaros de los Andes llamados - asto; (...)

Huachua son otras plumas blancas de un pájaro que llaman huachua, y andan en las lagunas de las Punas.

Pariuna son otras plumas rosadas de otros pájaros semejantes, que llaman parjuna. Mullu es una concha de la mar, gruesa, y todas tienen pedacillos de estas conchas, (...)

Paria es polvos de color colorado, como el bermellón, (...)

Binzos son polvos de color azul muy finos. (...)

Carmavuqui es polvos de color amarillo.



También se pueden contar entre las cosas que ofrecen -
las pestañas de los ojos, las cuales se tiran y arrancan muy -
de ordinario y las soplan hacia la huaca, a quien las ofrecen.

De todas las cosas sobredichas los polvos de colores -
diferentes que dijimos ofrecen soplando como las pestañas, (...)
las demás cosas las queman, y de ordinario es por mano de los
ministros, (...) " (453)

Betanzos añade a las ofrendas animales que menciona -
Arriaga (llamas y cuyes) una lista numerosas : "(...) los seño-
res del Cuzco hicieron muchos y muy grandes sacrificios a to-
dos los idolos y guacas que estaban en torno de la ciudad, en
especial de la Casa del Sol, do fueron sacrificados gran suma
de ganados, ovejas, corderos e venados e de todos los demás -
animales que para aquella fiesta pudieron haber; de muy mucha
suma de aves, como son águilas, halcones, perdices, avestruces,
e de todas las demás aves bravas que pudieron haber, hasta pa-
tos e otras aves domésticas; e otros muchos animales, tigres, -
leones, gatos monteses, excepto zorras, porque con las que tienen
odio e mal querencia..." (454)

Cobo discrepa con Betanzos respecto a los animales uti-
lizados en los sacrificios de ofrenda. Veamos lo que dice : -
"Después del sacrificio de los hombres tenía el segundo lugar
en valor y estima el de animales mansos y domésticos que eran
de los que sólo sacrificaban, y no de los bravos y monteses, -
dando por razón que no se había de ofrecer sacrificio sino de
aquellos animales que criaban (...) porque aquello que se daba
por la salud y negocio de los hombres, había de ser adquirido

y habido con algún trabajo suyo (...)" (455)

De lo que no cabe duda es de que "La llama era el animal sacrificado por excelencia "(456); y que entre los sacrificios de las plantas, legumbres, y frutos de la tierra ninguno llegaba en la estimación a el que se hacia de la coca, la cual ofrecian de muchas maneras" (457)

Otra ofrenda muy frecuente entre los incas era la ropa. Hernando de Santillan dice que "La principal ofrenda y sacrificio que hacian a las cosas que adoraban, era quemar ropas y ovejas; ..." (458) Cobo, aunque no califica de principal la ofrenda de ropa, le da también bastante importancia; "No era - menos común y estimada que la que más de las referidas la ofrenda de ropa fina, pues apenas habia sacrificio principal en que no entrase. Haciánla para este efecto con algunas ceremonias y de diferentes maneras. (...) Vestían desta ropa a los idolos y cuerpos muertos de los señores (...). Pero era mucho mayor sin comparación la cantidad que quemaban;(...)" (459)

Respecto a las cosas que ofrendaban veamos, por último, en Cobo que "Item, ofrendaban a sus dioses de sus comidas, teniendo entendido que las comian ellos donde quiera que estaban; (...) y generalmente la forma de sacrificar las comidas era quemarlas y derramar en tierra la chicha; ...

Demás desto sacrificaban algunas harinas hechas de ciertas legumbres, como a la mar que le echaban en ofrenda harina - de maiz blanco y almagre, con otras cosas. "(460)

Los sacrificios de ofrenda aparecen ordinariamente como un intercambio de dones entre el hombre y la divinidad, una es-

pecie de comercio entre dios y el hombre basado explicita o - implícitamente en el principio "do ut des". Aunque el "do ut des" subyace en muchas actitudes humanas de religiosidad, Sin embargo, interpretar este fenómeno en términos puramente egoistas o interesados supone un total desconocimiento del significado auténtico y genuino de tal actitud.

"En efecto dar exige don, pero no en el sentido de un racionalismo comercial, sino porque el don hace surgir una corriente que fluye, desde el momento del don mismo, yendo incesantemente del donante al beneficiario y del beneficiario al donante. "El beneficiario está en poder del donante" (Grönbech, III, 3). "Por regla general el beneficiario parece ser el único que gana y el donante el que pierde, pero en secreto, el don exige el don recíproco..." "quien recibe dones, se liga - con quien los da" "recibir dones puede obligar" (Grimm, 174) Conocemos este poder siempre que damos una propina a un empleado." (461)

Dice Bouyer que "Para nosotros decir comercio es decir operación material, donde el espíritu no cuenta. Nada más alejado de la mentalidad primitiva. Para el primitivo el comercio implica la comunión. No se cambiarán los bienes de la vida más que con el que se tiene confianza.... Interpretar las fórmulas sacrificiales arcaicas, del tipo "do ut des", como si se tratara de una transacción puramente lucrativa, interesada, es, pues extraviarse completamente." (462)

Citemos algunos textos del ritual inca donde aparece - con toda claridad el intercambio, el "do ut des".

"Y haciendo Inca Yupanqui juntar su gente, mandó que ante sí trujesen todo el despojo de la batalla, tomando dello lo mejor que le pareció, para hacer dello sacrificio al Viracocha, por el favor y victoria que le diera de sus enemigos". (463)

Arriaga hablando de las zaramamas o madres del maíz dice entre otras cosas "(...) que le tienen supersticiosamente como una casa sagrada, y colgando estas cañas con mucho — choclos de unos ramos de sauce bailen con ellas el baile que llaman Aysihua, y acabado el baile las queman y sacrifican a Libiac para que les de buena cosecha." (464)

También en este texto de Sarmiento de Gamboa aparece claramente el "do ut des": "Y juntó gran número de gente (Pachacuti), y hechos sus sacrificios y calpa, y enterrado algunos niños vivos, a que llaman cápac cocha, porque sus ídolos favoreciesen a aquella guerra..." (465)

En Cobo al hablar de las fiestas y sacrificios mensuales encontramos variados testimonios del "do ut des".

Cuando habla de las fiestas y sacrificios del tercer mes dice que "(...) después de quemado el sacrificio, le rogaban que les ayudase a labrar sus campos, para que diesen buen fruto" (466)

En el quinto mes, dice Cobo, "Sacaban (...) aquel carnero blanco que habían llevado en la fiesta del Raymi, y poníanlo en la plaza, y con él dos yanaconas que lo tenían a cargo — y estaba allí todo el mes. Dábanle chicha cada día, y el mismo carnero la derramaba con los pies, y desta suerte la ofrecían —

en su nombre con quince carneros que allí quemaban, porque - granase el maíz; ..." (467)

Hablando de la fiesta de Capac Raymi, dice Cobo, que "(...) antes de matallos (a los corderos), arracaban los sacerdotes una poca de lana de cada uno, y repartíanla entre - los mozos que se armaban caballeros y los principales que los acompañaban, y ellos la soplaban al aire mientras se ofrecía - el sacrificio, rogando al idolo de Guanacauri por la salud y - prosperidad de Inca y que a ellos los favoreciese y tuviese de su mano". (468)

Cuando Cobo describe la solemnidad y sacrificios con - que celebraban la coronación del rey, recoge una oración en el que la reciprocidad de dones, el "do ut des" aparece claramente; "Señor, (vuelto al Viracocha) esto te ofrecemos porque nos ten gas en quietud y nos ayudes en nuestras guerras y conserves a nuestro señor el Inca en grandeza y estado, y que vaya siempre en aumento, y le des mucho saber, para que nos gobierne con - acierto". (469)

Del mismo tenor es el siguiente texto: "El primer sacrificio era el de Viracocha, cuyos sacerdotes lo recibían y - ofrecían, rogándole tuviese por bien de dar al Inca salud y - larga vida, y que no le llavase en su mocedad; le concediese vi toria de sus enemigos, y hijos que le sucediesen y conservasen el linaje real, y que mientras este gobernarse, todas las nacio nes de su imperio estuviesen en paz, se multiplicasen y tuviesen abundancia de mantenimientos." (470)

Para salvar un posible equívoco hermenéutico del "do

ut des", es necesario que puntualicemos el sentido de la ofrenda, pues la donación es algo que va intrínsecamente unido a - todo acto sacrificial. Hasta tal punto esto es así que solamente cuando se ofrece algo propio hay verdadero sacrificio y verdadera ofrenda.

El don, el regalo, la ofrenda va cargada de poder. Tal poder provoca siempre una corriente de comunicación vital entre el donante y el beneficiario. La ofrenda engendra amistad y contribuye a la aproximación de las personas y de los pueblos. Su reciprocidad mantiene e incluso crea vínculos de solidaridad y de comunidad.

Karsten en relación con los sacrificios de ofrenda de los Incas dice que no se pueden considerar estos sacrificios como dones hechos a la divinidad, pues no se podrían explicar de este modo las ofrendas de raíces; las hierbas medicinales, las plumas y las conchas: "Se cometería un error muy grave, a mi parecer, dice Karsten, interpretándoles únicamente como tentativas de los indios para asegurarse la benevolencia de los dioses o los espíritus satisfaciendo su apetito o a sus ganas de poseer. Por otro lado, subrayamos que estas ofrendas consisten en cosas a las que la superstición india atribuye corrientemente propiedades mágicas." (471)

La ofrenda, el dar, encierra ciertamente una dimensión materialista y utilitaria que aparece con más o menos frecuencia según la calidad humana y religiosa del sujeto oferente o donante, pero el sentido genuino del "dar" trasciende, como hemos dicho, este nivel en cuanto que pone en relación con el -

"otro" y es transmisor de un poder religioso o mágico.

"El don es poderoso; tiene poder de unión, tiene mana. Por consiguiente los dones pueden perjudicar al beneficiario, pero también pueden ayudarlo. En todo caso, forman un lazo indisoluble. (472)

Cobo al hablar del sacrificio que realizaban en el noveno mes dice: "Dirigian este sacrificio al cielo, al agua y al sol y a todo aquello que les parecía a ellos que tenía poder de criar y ofender los sembrados".(473)

Este poder en circulación que portaba siempre todo sacrificio de ofrenda se refleja también con claridad en este texto : "Poco usaban el sacrificio de aves, (...) y era cuando querían ir a la guerra y (...) Para esto cazaban muchos pájaros del campo, y juntos hacían un gran fuego(...) diciendo en su lengua: "Hayamos, victoria, y pierdánse las fuerzas de las guacas de nuestros enemigos". (474).

Hemos visto como a través de los sacrificios de ofrendas se establece un comercio vital entre el oferente y el receptor de la dádiva mediante el mana que posee todo don. En el sacrificio de ofrenda el hombre realiza ritualmente su encuentro y su amistad con los dioses. El rito sacrificial, como los restantes ritos, debemos repetir una vez más, es la respuesta humana a la irrupción de lo hierofánico en el campo de la conciencia. Desde el momento que tal fenómeno acontece la vida del hombre se tensa y procura mediante los ritos entrar en viva comunión con las fuerzas sagradas que le interpelan.

Karsten comprende todo el ritual inca de ofrendas (sa

crificios incruentos), sacrificios cruentos desde una perspectiva mágica. Veamos algunas de sus afirmaciones centrales sobre este tema :

"En el ritual de la religión Inca, dice Karsten, encontramos frecuentemente lo que se puede llamar el "sacrificio mágico," concepción que la ciencia moderna de las religiones - no ignora en absoluto. Esto significa, en primer lugar, que - los animales, e incluso los hombres, en ciertos casos, son - ofrecidos a los dioses con vistas a aumentar su poder y ponerlos en situación de poder ayudar mejor a sus fieles. En otros casos, igualmente, determinados objetos materiales cargados - de poder mágico son ofrecidos a seres espirituales inferiores con el fin de conjurar las malas influencias que se cree emanan de ellos" (475)

De ahí la gran preocupación de los incas de "que ninguna guaca ni adoratorio por pequeño que fuese, se quedase - sin sacrificios; (...)

La causa porque todas alcanzaban parte deste sacrificio era porque tenían por agüero, que si a alguna guaca le - faltase ofrenda, se enojaría con el Inca y tomaría venganza - dél, castigándole por este castigo. Teniase tanto cuidado y - puntualidad en esto, que si a algunos cerros que eran adoratorios no podían llegar a ofrecer el sacrificio, por su mucha - aspereza o por estar cubiertos de nieves, subían los ministros hasta donde se podía llegar, y desde allí con hondas arrojaban el sacrificio a la cumbre dellos".

Más adelante, Karsten, cuando habla de la finalidad que

tenían los sacrificios de ofrendas entre los incas va explicando el poder mágico, en concreto, que tienen muchas de estas ofrendas : "Tenían como fin, en el espíritu de sus donantes, - el conjurar espíritus o demonios muy temidos ofreciéndole cosas dotadas de una fuerza misteriosa; en otros casos, constituían - un medio de comunicar poder a la divinidades bienhechoras con - vistas a mantenerlas en estado de obrar". (476)

Así, la coca y el tabaco, prosigue Karsten, tendrían - como fin el de aturdir y atormentar a los espíritus maléficos residentes en determinados lugares y poder pasar por ellos sin sufrir daño. (477)

Los trozos de oro y plata y las figurillas de hombres y animales hechas del mismo metal, ofrecidas a apachitas y huacac y enterrados en esos lugares son una ofrenda puramente mágica: el poder espiritual contenido en esos metales es transferido a las huacac. (478)

Particular interés, continua diciendo Karsten, poseen las ofrendas de conchas marinas. Eran ofrecidas a las fuentes (manantiales), y al dios del mar, el mismo Viracocha. A este - rito asociaban ideas mágicas especiales, pues unas veces estas conchas eran arrojadas enteras, otras partidas en pedazos, - otras hechas polvos; en unas ocasiones eran de un color, y en otras de otro. El hecho del color constituye un interesante - ejemplo de magia simpática según el color de las aguas o el - fondo del mar; romperlas suponía liberar el poder mágico que encerraban. Su finalidad : para que la fuente no se secara.

El mismo carácter mágico parecen tener los sacrificios

hechos a Viracocha de que nos hablan Molina en sus Fábulas... y Ramos Gavilán en su H* de N* S* de Coppacabana.(479)

Una ofrenda muy corriente en el antiguo Perú, como hemos visto antes, es la de vestirse de lana, es decir, vestidos tegidos con la lana de llama, que era muy frecuente en muchos sacrificios de animales. La lana de llama, animal sagrado, era igualmente sagrada, y los vestidos hechos con ellas estaban naturalmente a los ojos de los indios dotados de virtudes sobrenaturales. La magia simpática parecía exigir, además, que vestidos femeninos fueran ofrecidos a divinidades femeninas, como Pachacamac.

Otras prácticas supersticiosas de los indios montañeses peruanos y bolivianos muestran como pueden obrar misteriosas influencias sobre los espíritus por medio de ofrendas que se supone contienen un poder sobrenatural.(480)

Antes de pasar al estudio de los sacrificios humanos, último punto que vamos a tratar del ritual incaico de ofrendas, nos parece conveniente considerar el "codigo ritual" al que debía someterse toda acción sacrificial en el imperio de los incas. Al tratar de los ritos, en general ya vimos que toda su eficacia dependía de la estricta observancia de la normativa prescrita para cada rito en concreto.

Estaba tan establecida y asentada la forma que se había de guardar en los sacrificios, con los ritos y ceremonias señaladas para cada uno, que a nadie era lícito ni permitido mudar, añadir o quitar a su albedrío cosa de lo estatuido, - particularmente en los sacrificios generales y públicos. No a

todos los dioses y adoratorios ofrecían de una manera ni unas mismas cosas para unos mismos efectos, sino que en todo habia gran cuenta y razón. Ni se entremetian los sacerdotes de una guaca con los de la otra, ni se confundian los oficios y ministerios; porque en cada pueblo y guaca tenían diputados ministros para cada sacrificio y tiempos en que se habia de hacer, forma y manera cómo se había de efectuar, diferente género de cosas para ello, según la cantidad de la guaca y adoratorio y el fin por que se sacrificaba."

También diferenciaban en las palabras que decian al tiempo de ofrecer; (...) (481)

"El modo que tenían en matar cualquier animal chico o grande, en especial carneros, era, que después de haber dado con ellos algunas vueltas alrededor del idolo, los tomaba el sacerdote encima del brazo derecho, y volviendo los ojos para el dios a quien dirigia el sacrificio, se lo ofrecia con ciertas palabras acomodadas al propósito, las cuales acabadas, degollaba la victima"(482)

"Había en este sacrificio mucha orden y observancia, asi en el número de reses, como en el color y otras señales, conforme al dios a quien se ofrecia, a la fiesta y efecto por qué se sacrificaba. Porque a cada uno de los dioses estaban señalados distintos colores y diferencias deste ganado".(483)

"Los Carneros pardos de color de guanacos se ofrecian al Viracocha; los blancos al sol, y éstos le ofrecian los rasos para unos fines y con diferentes ceremonias, y los lanudos con otros, para que alumbrase y criase. Matábanle al sol -

en la ciudad del Cuzco un carnero rojo cada día, el cual se quemaba vestido de una camiseta colorada", (...) (484)

Según Metraux, la naturaleza del sacrificio exigido era determinado por medios adivinatorios. La llama era el animal sacrificial por excelencia. El número y el color de las víctimas obedecían a reglas minuciosas cuyo conocimiento pertenecía a la ciencia sacerdotal. El sol exigía llamas blancas; - (485) Viracocha, pardo; y el Trueno, animales bicolors. Cuando se trataba de una pequeña divinidad local, o cuando el oferente era un pobre campesino, el dios se contentaba con una cobaya. (486)

Se consideraba necesario una relación intrínseca entre el sacrificador y el animal sacrificado y entre éste y la divinidad a la que se le ofrecía. Además tanto el sacrificador como la víctima deberían reunir unas determinadas cualidades para poder acceder al acto sacrificial.

Cobo nos indica las cualidades que deberían tener los animales que iban a ser sacrificados con las siguientes palabras : "(...) traían mucho ganado de los cuatro suyos del reino que fuese sano, limpio, sin mancha alguna y lanudo, que nunca hubiese sido trasquilado, y todo era de las estancias de la religión. Luego el sacerdote del sol aportaba treinta carneros, y quemábalos juntamente con treinta haces de leña de quishuar, vestidos de ropa rica". (487)

Por parte del sacrificador, se exigía ser sacerdote cuando se trataba de sacrificios públicos. En cualquier caso, el sacrificador u oferente se preparaba para el sacrificio, -

como ya hemos visto antes, con determinados ritos purificatorios. Lo más frecuentes eran: la confesión; el ayuno, la abstnencia sexual y los baños o lavados que ya hemos tratado ampliamente en capítulos precedentes.

"El tiempo en que más frecuentaban el confesarse, dice Cobo, era antes de ofrecer sacrificios, y después de confesados y cumplida la penitencia, hacían su ofrenda: (...) " (488)

El vestido ritual era uno de los requisitos que tenía - que cumplir toda víctima sacrificial, ya fuera animal o humana. En el texto que acabamos de ver dice que tenían que estar "vestidos de ropa rica" Matabanle al Sol en la ciudad del Cuzco un carnero rojo cada día, el cual se quemaba vestido de una camiseta colorada (...) " (489) "También ofrecen llamas, (...) y esto suele ser siempre en las fiestas más solemnes de los huacas, y las sacan enramadas de flores. (490)

"(...) y en algunos días se sacrificaban hombres y , - mujeres (...) los hombres se ponían muy galanos y ataviados con sus (...) Las mujeres que sacrificaban iban vestidas asimismo - ríamente con sus ropas finas de colores y plumas. (491).

El ritual sacrificial incaico está minuciosamente determinado, como acabamos de ver. Su esquema estructural se repetía, en lo sustancial, en todos sus sacrificios. Veamos un ejemplo - de la fiesta de Capac-Raymi.

"(...) salía el Inca de sus casa muy acompañado, y llegando adonde las estatuas estaban, se asentaba junto a la del - Sol y cerca dél los grandes señores y caballeros que se hallaban en la corte, puestos en rueda y muy cerrados. Luego traían

con gran solemnidad cien carneros grandes escogidos, (...) Levantabase a este tiempo el sacerdote principal del sol, y haciendo reverencia primero al Viracocha y luego a las demás es tatuas, hacia dar con los carneros cuatro vueltas alrededor - dellas, y tras esto, los ofrecian de parte del sol al Viracocha, y ofrecidos, los entregaba a treinta indios que estaban - diputados para esto, y cada dia sacrificaban tres; de manera - que al cabo del mes se venian a consumir todos, (...)y haciase el sacrificio desta manera; encendian una gran hoguera de leña de quinoa, muy limpia, y labrada, y partido el carnero en cuatro cuartos, sin perderse nada de la sangre ni de otra cosa, - lo echaban en el fuego y esperaban a que se quemase muy bien; los huesos que quedaban por quemar los molian muy bien y tomaba cada uno un poco de aquel polvo y lo soplabo diciendo ciertas palabras, y lo que sobraba lo llevaban a un buho, que esta ba en el barrio de Pomachupa, donde estaba el depósito desto - mucho años guardado con gran veneración; y al tiempo que se que maba el dicho carnero, echaban en el fuego maiz blanco, ají mo lido y coca." (492).

a-3. Sacrificios Humanos

La verdadera ofrenda no es el mero dar una cosa, un - objeto más o menos valioso, es entregar algo de si mismo a otro para anudar con él lazos estables "Ofrecer algo a alguien, sig nifica ofrecer algo de uno mismo; aceptar algo de alguien, sig nifica tener algo de esencia espiritual, de su alma".(Mauss, - 47 ss.) (493).

En el sacrificio siempre se ofrece algo propio, algo - de sí mismo. Pero el sacrificio supremo consiste en el sacrificio de la propia vida. "Le véritable sacrifice: la vie".(494)

"El hombre da para que le sea dado y por eso siempre - externa en el don una parte de sí mismo. Y también aquí creemos poder profundizar en una concepción nacionalista y poder ponernos en la verdadera relación vital. Es la del llamado sacrificio vicario. (...) Uno se sacrifica a sí mismo con gusto, por - eso se sacrifica a los hijos y después a los esclavos o prisioneros, finalmente a un animal y, cuando es demasiado costoso, - un pastel en forma de animal. " (495)

"Desde luego, esta sustitución del don por algo distinto puede provenir de la comodidad o de la avaricia. Pero también puede ser motivado por causas humanitarias."(496)

"Pero aquí nació también otro pensamiento de gran importancia: el sacrificio sustituye a quien sacrifica. Está esencialmente conectado con él. El sacrificador se entrega en y con el - sacrificio; el sacrificio le ayuda en la entrega. Así, se proyecta otra luz sobre el sacrificio de mujeres, esclavos, etc., que siguen a su señor hasta la muerte" (497). Al hablar de la Necropompa ya vimos que este fenómeno se daba también en el Incanato.

Según E.O. James, "La difundida costumbre de matar al - rey cuando daba señales de una pérdida de virilidad fué indudablemente causa en gran parte del desarrollo del sacrificio humano en las comunidades agrícolas, pues llevó al sacrificio de los cautivos y gentes de clase baja en sustitución de la regia víctima; aquellas vidas se entregaban a fin de aumentar los poderes

de los dioses y para que siguieran su debido curso los procesos naturales. Pero la práctica no quedaba limitada a este aspecto de los cultos de la vegetación. Así, por ejemplo, la presencia de cuerpos infantiles en los cimientos de las construcciones en Palestina y otros lugares revela que se hacían sacrificios de este tipo para consolidar los muros de las casas y las ciudades, así como para vivificar a los dioses y a los reyes divinos, y renovar la vegetación en su misma fuente;(...)" (498)

Para Mircea Eliade, "Hay que buscar el sentido de estos sacrificios humanos en la teoría arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas. Está claro que todo rito o escenario dramático que persigue la regeneración de una "fuerza" es, a su vez, la repetición de un acto primordial de tipo cosmogónico que tuvo lugar ab initio. El sacrificio de regeneración es una "repetición" ritual de la creación. El mito cosmogónico implica la muerte ritual (es decir, violenta), de un gigante primordial, de cuyo cuerpo se hicieron los mundos, brotaron las hierbas, etc.(...) De hecho, el sacrificio de una víctima humana para la regeneración de la fuerza manifestada en la cosecha se propone la repetición del acto de la creación que dio la vida a los granos."(499)

Al hablar de los ritos funerarios abordamos el tema de la necropompa que en las Crónicas se confunde frecuentemente con el de los sacrificios humanos. Dice Carlos Aranibar que " (...)ha padecido Cieza la confusión misma que la gran mayoría de cronistas, aglutinando bajo el rubro de "sacrificios huma-

nos" a dos instituciones que la etnología reciente diferencia bien: la victimación y la compañía funeral. Sacrificios humanos, strictu sensu, los hubo muy escasos de adultos en el imperio de los Incas, aunque fueran frecuentes los de niños, en particular en la ceremonia lustral de la capacocha o capac hucha, tan conspicua pero tan deformada en las crónicas. Por su lado, la compañía funeral o necropompa (como la llamé hace algunos años en una tesis universitaria), esto es la práctica de enterrar vivos a los servidores y mujeres del Inca o del curaca fallecido, fué rasgo cultural que compartió el incario con casi todos los pueblos prehispánicos del área andina; pero no configura propiamente un sacrificio religioso". (500)

Es un hecho absolutamente indiscutible la existencia de los sacrificios humanos en el Tahuantinsuyo, aunque los cronistas sobre este particular estén divididos en dos grupos antagónicos. En el bando de los que niegan sus existencia tenemos que destacar al Jesuita Anónimo, Garcilaso y Blas Varela. (501) Entre los que afirman su realidad se encuentran los cronistas de mayor autoridad y credibilidad: Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, Betanzos, Cieza de León, Polo de Ondegardo, Santa Cruz Pachacutec, Huaman Poma de Ayala, etc... Vaca de Castro en el "Discurso sobre la descendencia y gobierno de los ingas", dice que Inga Yupangue, a quien por otro nombre llamaron Pachacuti Inga el cual fue noveno inga, este fué el que inventó los sacrificios de niños y de doncellas..."(502)

El Jesuita Anónimo arremete contra Polo de Ondegardo a propósito de los sacrificios humanos incaicos.

"(...) el mayor borrón o (si se ha de decir) falso - testimonio que Polo dijo de los Peruanos, fué, que ellos usaron sacrificar hombres adultos y niños para diversas necesidades; (...) Y por el mismo engaño se dejó llevar el que hizo el compendio de Polo, diciendo que en la coronación de los reyes - se sacrificaban doscientos niños, como lo refiere en el librito de los ritos de los indios"(...) (503)

A continuación el Anónimo aporta cinco argumentos en los que intenta refutar a Polo. En el último, basado en que ni siquiera los hombres prisioneros de guerra eran ejecutados, dice: "(...) que en lugar de los hombres prisioneros que habían de morir, se daban tantas cabezas de ganado para que se sacrificasen, y a estas llamadas runa, esto es, carnero que muere - por el hombre." (504)

" A lo que dice que la coronación del inga Huayna Capac murieron doscientos niños, y a su entierro mil adultos, concedo que fueron sacrificados doscientos huahuas y mil yuyao, o, como otros dicen, ruma; más estas huahuas no se entienden niños hijos de hombre, sino corderitos, que también se llaman niños - en aquella lengua : y al mismo modo, yuyao, se entienden animales ya crecidos adultos, que en lugar de hombres se sacrificaba". (505)

"Las críticas del jesuita a Polo - explica Porras - a quien ataca con rudeza, son en su mayor parte pueriles, (...) La irritación contra el licenciado viene de una divergencia - más grave y fundamental para la apreciación del imperio incaico. Es la cuestión de los sacrificios humanos, punto crucial -

de dos escuelas o bandos entre los cronistas peruanos.

El jesuita anónimo, seguido en esto únicamente por Garcilaso y Blas Varela, es el paladín contra la existencia de los sacrificios entre los incas. Su argumentación es a la verdad deleznable y algo sofisticada. Dice que el licenciado Polo, por no saber la lengua, oyó decir que en la coronación de los reyes se sacrificaban doscientas "huahuas" y creyó que eran niños cuando esto es lenguaje figurado y se trataba de doscientos corderitos, y a las ovejas y corderos que sacrificaban llamaban también con nombres de pañas, mustas, aclas o doncellas.

Pero Cristóbal de Molina, Betanzos, Santa Cruz Pachacutec, Huaman Poma-quechúistas y quechuas - dicen lo mismo que Polo, y prueban que no se trata de un malaventurado tropo, sino de una realidad indiscutible. Molina ha descrito de manera inequívoca a los "huahuas" marchando de la mano de sus madres al sacrificio - lo que no deja lugar a tropo alguno - y ha referido como se les escogía y sacrificaba, estrangulándolos después de haberlos embriagado. Y, Molina sabía la lengua como pocos. Lo mismo dicen quechuas y castellanos sospechables de parcialidad contra los incas como (dice) Cieza, el más documentado y veraz, de los cronistas, y el P. Acosta, cuya autoridad moral respetaría el jesuita, y Santillan, abogado y defensor de los indios. Los primeros conquistadores y cronistas pudieron comprobar la existencia de los sacrificios humanos sin necesidad de estudiar el quechua. Xerez relata que en Motupe encontraron -- los idólos rayados con sangre humana, en la misma forma que -

después describieron los cronistas de la época de Toledo. También equivoca las fechas el jesuita cuando dice que en la época en que Polo escribió se desconocía el quechua. Los escritos de Polo son los primeros, de 1559, y los otros de 1561 y 1571 y por esa época, había no sólo quechuistas como Betanzos, quien escribió en 1554 su Suma y Narración de los Incas, y como el padre Molina y Juan de Alcobaza, sino también mestizos de quince o veinte años, como Garcilaso y sus compañeros cuzqueños y otros buenos intérpretes" (506)

Tras la réplica brillante de Porras Barrenechea a las críticas que el jesuita anónimo hace al licenciado Polo, en lo tocante a la existencia de los sacrificios humanos incaicos, - queda ya bastante clara la realidad de la famosa institución - del incario que conocemos con el nombre de Capapocha o Capac - Hucha.

Según Sarmiento de Gamboa, el sacrificio capacocha fue instituido por Manco Cápac en lo cual discrepa de Molina, el - Cuzqueño.

"Quedando, pues, ya de los cuatro hermanos ingas sólo Mango (...) instituyó el sacrificio llamado capa cocha, que es sacrificar dos niños, macho y hembra, al idolo Guanacauri, para cuando los ingas se fuesen armar caballeros." (507)

"La capacocha, según Molina inventó también Pachacuti Inca Yupanqui, (...)" (508)

Según Aranibar, "Es rica la variedad de interpretaciones que autores varios le asignan, de vez en cuando alejándose un poco de ciertos esquemas ya dados por cronistas autónomos y

confiables. Se documenta la *capac hucha*, o *cachau*, en múltiples textos como pueden ser - por nombrar sólo aquellos que - son independientes entre si - los de betanzos; de Sarmiento; de Molina - que trae una extensa e inolvidable descripción (...), del licenciado Hernández Príncipe - que narra, como entre sueños, la conducción al Cuzco de una niña, "la *capacocha* Tanta - Carhua", y su retorno a Aija donde "hecho su depósito la *vaxaron* a el y emparedaron *viua*"; del anónimo informante de Avila; o las crónicas, indias también, de Pachacuti y Huaman Poma - que habla, este último, de "quinientos niños enosentes y *ninas* - lo entierra parado bibo con sus *baxillas* de oro y de plata." Y hasta aparece la "*capacocha* " en dos textos antiguos, muy recientemente exhumados y dados a luz por el pulcro investigador Daviols y por Maria Rostworowski, expertos en cuestiones incaicas. Tal vez la más coherente descripción de la *capac hucha* es la que se recupera, salvadas algunas curiosas interpolaciones que no - deben desconcertar, del texto anónimo que hasta hace una década se atribuyó a Murúa"(509)

Espongamos de las crónicas algunos testimonios de autenticidad sobre la *capacocha*.

Molina, el Cuzqueño, tras afirmar que la *capacocha* fue inventada por Pachacuti Inca Yupanqui, la describe de esta forma: "(...) las provincias de Collasuyo, Chinchasuyo, Antisuyo - y Contisuyo traian a esta ciudad, de cada pueblo y generación - de gentes, uno o dos niños y niñas, pequeños y de edad de diez - años, y traian ropa, ganado, y ovejas de oro y de plata y de *mu*-llu. Y lo tenian en el Cuzco para el efecto que se dirá; y des-

pués de estar todo junto se asentaba en la plaza de Aucaypacca el Inca, que es la plaza grande del Cuzco; y allí aquellos niños y demás sacrificios andaban alrededor de las estatuas - del Hacedor, Sol, Trueno y Lina que, para el efecto, ya en la plaza estaban. Y daban dos vueltas, y después de acabado el - Inca llamaba a los sacerdotes de las provincias, y hacia partir los dichos sacrificios en cuatro parte para los cuatro - suyos; (...) y les decia: "vosotros tomad cada uno su parte - de esas ofrendas y sacrificios, y llevadla a la principal huaca vuestra, y allí las sacrificad." Y, tomándolas, llevaban - hasta la huaca, y allí ahogaban a los niños y los enterraban - juntamente con las figuras de plata, de ovejas y de personas - de oro y plata; y las ovejas y carneros y ropa quemaban, y tam bién unos cestillos de coca." (510)

Según Molina, "Hacían este sacrificio al principio - que el Inca Señor empezaba a señorear, para que las huacas - le diesen mucha salud, y tuviese en paz y sosiego sus reinos y señoríos, y llegase a viejo, y que viviese sin enfermedad, ..." (511)

Sarmiento afirma también sin vacilaciones el sacrificio de la capacocha: "Había además desta casa, (512) a la redonda del pueblo, algunas guacas que eran la de Guanacauri y - otra llamada Anaguarqui y otra llamada Yauira y otra dicha - Cinga y otra Picol y otra que se llamaba Pachatopam, en muchas de las cuales se hacían los malditos sacrificios, que ellos - llaman capac cocha, que es enterrar vivos unos niños de cinco o seis años ofrecidos al diablo con mucho servicio y vasijas de oro y plata" (513).

Los motivos por los que los incas realizaban la capacocha aparecen también con claridad en Sarmiento: "(...) se alzaron muchas naciones, aun los que estaban muy cerca del Cuzco, (...) El inga, visto esto, mando juntar mucha gente de guerra (...) Y juntó gran número de gentes, y hechos sus sacrificios y calpa, y enterrando algunos niños vivos, a que llaman cápac cocha, porque sus idolos favoreciesen en aquella guerra"... (514)

"Llegó el inga al Cuzco, triumphó, y hizo fiesta por la victoria y porque halló que le había venido un hijo, al cual llevó antel Sol y se lo ofreció y le puso nombre Topa Inga Yupangui y en su nombre ofresció muchos tesoros de plata y oro al sol y a los demás oráculos y a las demás guacas y hizo además sacrificio de cápac cocha."(515)

Según Sarmiento, con motivo del nombramiento de Topa Inga como sucesor de Pacha-cuti también se realizó este sacrificio : "Y después que Topa Inga hizo su reverencia y acatamiento a sus padre, levantóse el inga y los demás y fueron delante de la estatua del Sol, adonde hicieron sus sacrificios, y ofrendaron capac cochas al Sol..."(516)

"A esta institución, la capac hucha, acudió al parecer, la casta gobernante incaica en cada situación climática. Las épocas críticas del Estado se confundieron con las del soberano reinante. Sequías, guerras, plagas, fallecimiento del Inca, asunción del poder, fueron catástrofes peligrosas que exigieron, la victimación ritual de niños en la capac hucha. (...) Y en la capac hucha de los Incas, más frecuente en los -

casos de fallecimiento y asunción del poder (...), la modalidad más conspicua del sacrificio humano fue, justamente, la - de enterrar niños vivos, ofreciéndolos a las principales huacas de los pueblos sometidos al Estado incaico."(517)

También en Betanzos aparece clara la institución incaica de la capacocha: "(...) mandó Inca Yupanqui a los señores del Cuzco que, para de allí a diez días, tuviesen aparejado mucho proveimiento de maiz, ovejas y corderos, y ansimismo, mucha ropa fina, y cierta suma de niños y niñas, que ellos - llaman Capacocha, todo lo cual era para hacer sacrificio al - sol.(...); y los niños y niñas que ansi habían juntado, estando bien vestidos y aderezados, mandólos enterrar vivos en aquella casa, que en especial era hecha para donde estuviese el - bulto del sol". (518)

Curiosamente Cieza de León, cronista de gran autoridad, nos da una versión de la Capacocha totalmente diferente de la de los otros cronistas. "La capacocha, dice Cieza, era ofrenda que se pagaba en lugar de diezmo a los templos, de muchos - vasos de oro y plata y de otras piezas y piedras y cargas de - mantas ricas y mucho ganado. Y a las que habían salido inciert y mentirosas no las daban el año venidero ninguna ofrenda, ant perdían reputación."(519)

Según Carlos Aranibar, Cieza no solamente no llegó a - discernir entre la necropompa y la capachucha, sino que "Jamás pudo alcanzar la fisonomía real de la capac hucha. Cuanto de - ella oyó a sus informantes a través de intérpretes, la disolvió en una modesta tributación de diezmos y dones que "los limosne

ros de los reyes" hacian a los templos". (520)

Aunque ciertamente Pedro Cieza no habia captado cabalmente el sentido genuino de la copacocha o capao hucha, si da fe de la existencia de sacrificios humanos en el Tahuantinsuyo.

"Publican unos y otros (...) que mataban habia dias de sus fiestas, mill o dos mill niños y mayor número de indios ; (...) No digo yo que no sacrificaban y que no matavan hombres - y niños en los tales sacrificios; pero no era lo que se dice ni con mucho. Animales y de sus ganados sacrificaban, pero criaturas humanas menos de los que yo pensé, y harto, segund contaré en su lugar." (521)

En el capitulo vigésimo octavo del Señorío, Cieza trata de los templos más principales y afirma que, en algunos de ellos, tenian lugar sacrificios humanos.

"(...) después del templo de Curicanoha, era la segunda guaca de los Incas el cerro de Guanacaure, (...) y habia en este cerro antiguamente oráculo por donde el maldito demonio hablaba; (...) y en algunos dias se sacrificaban hombres y mujeres a los cuales, antes que fuesen sacrificados los sacerdotes les hacian entender que habian de ir a servir (a) aquel Dios que allí adoraban, (...) y asi, teniéndolo por cierto los que habian de ser sacrificados, los hombres se ponian muy galanos y ataviados (...), y después de haber oido el parlamento, que los mentiroso de los sacerdotes les hacian, les daban a beber mucho de su chicha (...), y solenizaban (con sus) cantares el sacrificio, (...). Y habiendo bien endechado estas cosas, eran ahogados por los ministros y

(...) los enterraban a la redonda del oráculo en sus sepulturas" (522) El mismo ritual repetían en el sacrificio de las mujeres.

"El cuarto Templo estimado y frecuentado por los Incas y naturales de las provincias fue la guaca de Aconcagua, (...) Y dicese también que, sin los muchos animales que sacrificaban a este diablo, que ellos tenían por dios, hacían lo mismo de algunos indios e indias, así y como conté que se usaba en el cerro de Guanacaure." (523)

Cieza cita otros dos templos el de la Coropuna y el de Pachacama en los que también se realizaban sacrificios humanos, y termina el capítulo diciendo: "A las guacas que tenían en menos, que eran como ermitas, ofrecían chaquira y plumas y otras menudas y de poco valor. Esto digo, porque la opinión que los españoles tenemos en afirmar que en todos los templos sacrificaban hombres es falsa; y esto es verdad, según lo que yo alcancé, sin tirar ni poner más de los que yo entendí y para mí tengo por cierto." (524)

También Molina, el Cuzqueño, corrobora esta última afirmación de Cieza: "Es de notar que no a todas las huacas sacrificaban criaturas, sino sólo a las huacas principales, que provincias o generaciones tenían." (525)

La Capacocha, como hemos visto, se iniciaba en la ciudad de Cuzco. Los sacrificios se iban ofreciendo a sus divinidades en el siguiente orden. Primero al Hacedor, después al Sol, Trueno, Luna, etc., y, por último, a la huaca principal, que era la de Huanacauri.

El sacrificio de la capacocha se hacia de la siguiente manera: Se seleccionaba a los niños y niñas menores de diez años de todos y cada uno de los pueblos del Tahuantinsuyo: - "Los unos y los otros no habian de tener mancha ni lunar en todo su cuerpo".(526) "(...) el Ynga sacrificaba a su padre el Sol (...) con niños y niñas de diez años que no tubiesen señal ni mancha ni lunar y fuesen hermosos y para ello hazia juntar quinientos niños de todo el rreyno y sacrificava en el templo de curicancha..." (527) Los niños que reunian estas características eran llevados a Cuzco donde en la plaza más grande se reunian con el Inca y los sacerdotes en torno a las estatuas de sus dioses. Después de las vueltas rituales, el Inca distribuia entre los sacerdotes de las cuatro provincias los niños que habían de ser sacrificados. Los sacerdotes comenzaban el sacrificio implorando al Hacedor por el Inca y su familia. " Y hecha esta oración ahogaban a las criaturas, dándoles primero de comer y de beber a los que eran de edad, y a los chiquitos sus madres, diciendo que no llegasen con hambre ni descontentas a donde estaba el Hacedor. Y a estos sacaban los corazones, vivos; y así con ellos palpitando los ofrecian a las huacas, a quien se hacia el sacrificio; y con la sangre untaban, casi de oreja a oreja, el rostro de la huaca, a lo cual llamaban pirao, y así enterraban los cuerpos juntamente con los demás sacrificios en un lugar llamado Chuquicancha (...); y luego los sacerdotes del Sol, por la misma orden, recibian los que para el Sol estaban dedicados; (528) De la misma manera y en el mismo

lugar iban haciendo este sacrificio al Sol, Trueno, Luna, Tierra, etc...

Una vez que se habian concluido los sacrificios-capacocha en el Cuzco, los sacerdotes y acompañantes se ponían en marcha con la capacocha rumbo a las provincias, cada uno por el itinerario que previamente tenia marcado. "(...) iban caminando a trechos, alzaban una voceria y gritaría, la cual empezaba un indio que, para ello diputado, iba enseñado para ese efecto; y en empezando éste, todos le iban siguiendo con las dichas voces. (...); llevaban por delante en hombros los sacrificios, (...); las criaturas que podían ir a pie, por su pie; las que no las llevaban sus madres; y el Inca, carneros y corderos iban por el camino real". (529)

"Y así llegados a cada parte y lugar, los que habían de hacer los sacrificios, (...) recibía cada uno el sacrificio que a su huaca cabia, y lo sacrificaba y ofrecía"...(530)

"Tenian en tanta veneración este sacrificio llamado Capacocha o cachaguaco, que si cuando iban caminando por los de poblados u otros lugares, topaban alguna gente, no osaban los que así topaban los sacrificios, alzar los ojos y mirarlos, si antes se postraban en tierra hasta que pasasen. Y en los pueblos poblados donde llegaban, no salían de sus casas los del dicho pueblo estando con gran reverencia y humildad, hasta entanto que la dicha capacocha, saliese y pasase adelante". (531)

Según Carlos Aranibar, "Confusión análoga a la que impidió a Cieza distinguir entre los consepultados de la necropompa, de un lado, y el sacrificio humano en la capao huacha, del

otro, es la que revelan los escritos del licenciado Polo de Ondegardo. No existe en ellos, siquiera, el vocablo *capac hucha*, por más que si contienen noticias concretas sobre el sacrificio de niños y de "virgenes" - e.e., niñas reclutadas entre las *acillacuna*". (532)

Ciertamente Polo no menciona en absoluto la *capacocha*, pero, sin embargo, nos ofrece abundantes testimonios de sacrificios humanos, sobre todo, en la "Relación de los Adoratorios"

"Las cosas que sacrificauan a las Huacas, eran primeramente niños de diez años para abaxo, y éstos para negocios de mucha importancia y no tan comunmente, ahogáuanlos y enterráuanlos". (533)

Según Polo, "(...) las Guacas y adoratorios generales - que habían en el Cuzco y sus alrededores dentro de cuatro leguas, (...) vienen a ser trescientas treinta y tres, distribuidas por cuarenta ceques; á las cuales, añadiendo los pilares ó mojones - que señalaban los meses, vienen a cumplir el número de trescientos y cincuenta, antes más que menos; sin las cuales había otras muchas particulares adoradas no de todos, sino de aquellos a quienes pertenecian..." (534)

Hemos elaborado un cuadro-resumen de las huacas que en cada uno de los ceques de cada una de las cuatro provincias en que estaba dividido el Tahuantinsuyo recibían ofrenda o sacrificio de niños, según Polo de Ondegardo. (535)

<u>CHINCHAYSUYU:</u>		9 ceques	-----	85 huacas
<u>Ceque</u>	<u>Huacas</u>	<u>Se sacrif. y ofrecian niños:</u>		
2º	8	En la 1ª y 3ª huaca.		
4º	8	En la 8ª huaca.		
5º	10	En la 10ª huaca.		
6º	11	En la 2ª huaca.		
7º	8	En la 3ª huaca.		
<u>ANTISUYU:</u>		9 ceques	-----	78 huacas
<u>Ceque</u>	<u>Huacas</u>	<u>Se sacrif. y ofrecian niños:</u>		
2º	10	En la 9ª huaca.		
3º	10	En la 4ª y 6ª huaca.		
6º	7	En la 6ª huaca.		
7º	7	En la 4ª huaca.		
<u>COLLASUYU:</u>		9 ceques	-----	85 huacas
<u>Ceque</u>	<u>Huacas</u>	<u>Se sacrif. y ofrecian niños:</u>		
1º	9	En la 3ª y 4ª huaca.		
2º	8	En la 3ª huaca.		
3º	9	En la 4ª, 7ª y 9ª huaca.		
4º	10	En la 4ª y 8ª huaca.		
5º	10	En la 6ª y 7ª huaca.		
9º	13	En la 11ª huaca.		

CONTISUYU:

14 ceques

80 huacas.

<u>Ceque</u>	<u>Huacas</u>	<u>Se sacrif. y ofrecian niños:</u>
1ª	15	En la 6ª, 7ª, 10ª y 13 huaca.
4ª	5	En la 4ª huaca.
5ª	5	En la 1ª huaca.
7ª	5	En la 1ª huaca.
8ª	15	En la 2ª huaca.
10	4	En la 2ª huaca.

Aunque las víctimas en los sacrificios humanos generalmente eran niños, no obstante algunos autores afirman que en algunas ocasiones se sacrificaban también doncellas: "(...) y algunas veces en el Cuzco y en Pachacama ofrecían doncellas y las enterraban vivas; esta era pocas veces." (536)

El doctor Uhle ha encontrado restos de esas jovencitas cuya muerte había sido violenta y no en castigo de una falta, - pues su cadáver estaba rodeado de objetos familiares, como era costumbre cuando se enterraban personas honorables. (537)

Además de los sacrificios humanos rituales, se sacrificaban también a personas humanas para tomarlas como alimento. Aunque se dieron casos de estos en los tiempos incasicos ciertamente eran ajenos a la cultura del Tahuantinsuyo, eran supervivencia de determinadas tribus no integradas.

Cieza, y algún otro cronista, nos ofrece claros testimonios de antropofagia. La Crónica de Cieza trae datos abundantes sobre este fenómeno. Veamos alguno como ejemplo. "Y (...) el licenciado Juan de Vellido (...) preguntóle para que había -- traido aquella mujer que tenía de la mano; y mirándolo el rostro indio, respondió mansamente que para comerla, y que si el no hubiera venido lo hubiera ya hecho. Vellido, oído esto, -- mostrando espantarse, le dijo: "Pues; como siendo tu mujer, le has de comer?". El cacique alzando la voz, tornó a responder, - diciendo: "Mira, mira, y aún el hijo que pariese tengo también de comer". Esto que he dicho pasó en el valle de Nore y en el Guaca, (...) Oí decir a este licenciado Vellido algunas veces como supo por dicho de algunos indios viejos, (...) que cuando

los naturales dél iban a la guerra, a los indios que prendían - en ella hacían sus esclavos, a los cuales cesaban con sus pa-- rientes vecines, y los hijos que habían en ellos aquellos es-- clavos los comían, y que después que los mismos esclavos eran - muy viejos y sin potencia para engendrar, los comían también - a ellos." (538)

"Los sacrificios humanos, dice Baudin, han sido severamente reprochados a los incas. Se puede hacer valer en su de cargo, no obstante, que esos monarcas encontraron tal institución establecida en muchos lugares cuando subieron al poder y - hasta la atenuaron. Esas ejecuciones eran, en efecto, de muy antiguo origen. No hablamos de la condena a muerte de prisioneros, común a la mayoría de las civilizaciones primitivas, sino de in dividuos elegidos, por el contrario entre los más bellos".(539)

Dice Vetrano que. "A diferencia de los aztecas, los - incas no tenían ritos con carácter de crueldad. Era una reli- gión de ofrendas de animales, de oraciones, de consagraciones - de los hombres y de las cosas a la divinidad." (540)

El sacrificio vicario, al que antes hemos aludido, -- contribuyó enormemente a que la práctica de los sacrificios humanos fuera desapareciendo. "La llama fue la que impidió que -- esta horrible práctica se hiciera frecuente, lo que era de temer a causa de la gran eficacia que se le suponía" (541) Ya hemos visto también como los incas reemplazaron el ser viviente por su representación en metal o madera.

Las informaciones de autores dignos de confianza como Cobo, Molina y Ramos Gavilán muestran claramente que los sacri-

ficios humanos debieron ser relativamente frecuentes en el antiguo imperio inca y sugieren la idea de que constituían la base. Se trata claramente de una transferencia de poder, que no concuerda con las teorías que se basan en la idea de don o la idea de sustitución; en regla general, tienden a acrecentar el poder sobrenatural de las divinidades esencialmente propicias y bienhechoras de la humanidad.

El carácter mágico de estos sacrificios humanos se pone de relieve en los destinados a procurar la fertilidad. - (542)

Podemos decir que en el sacrificio de ofrenda están ya presentes las otras dos formas de sacrificio que van a ser objeto inmediato de nuestro estudio: la expiación y el banquete a comunión.

b). Sacrificios de Expiación

Los sacrificios de expiación son de una enorme complejidad en cuanto que, fenomenológicamente hablando, aparecen bajo múltiples formas. En cuanto a su origen, sin embargo, podemos decir que todos brontan de una misma fuente; la conciencia de pecado y la consiguientes necesidad de purificación. En los sacrificios de expiación, igual que en los de ofrecimiento de dones, la víctima sacrificada reemplaza a quien la sacrifica, v. gr. el rey, el sacerdote o la comunidad. "Este vínculo, esta estrecha relación entre el destinatario del sacrificio y el oferente, se pone de manifiesto con mucha mayor agudeza al considerar el sacrificio que es ofrecido como expiación." (543)

En el ritual purificadorio, propiciatorio y sacrifici--
cial de los incas hemos visto con abundantes datos el carác--
ter expiatorio de muchos de los ritos de la religión del Inca
nato. Por esta razón, en evitación de reiteraciones innecesa--
rias, son suficientes los datos aportados en los capitulos -
precedentes, que habrán de ser comprendidos desde la dimen--
sión y el concepto de expiación.

E.O. James dedica un interesante capítulo al pecado y
la expiación a través del cual podemos alcanzar una noción -
suficiente de la dimensión expiatoria del sacrificio. (544)

Lo que, en definitiva, pretende el hombre o la Comuni--
dad, en el sacrificio expiatorio es transferir su pecado, -
salvar la distancia cualitativa que le separa de los dioses,
alcanzar la reconciliación, conseguir la comunión con lo nu--
minosos.

"El sacrificio de expiación, hace a un lado el pecado
que impide que fluya la corriente de la vida. La fuerza de -
la vida se pone en movimiento para la mejoría del sacrifica--
dor". (545)

"Resumiendo esquemáticamente los distintos momentos y
acciones sacrificiales, Warnach los enumera así: Los tres -
momentos del sacrificio son: la entrega del don, la consagra--
ción y la aceptación. A estos tres momentos le corresponden
tres acciones cultuales que son: la preparación del objeto,
la consagración y el banquete sagrado." (546)

c).- El sacrificio - banquete

El banquete sagrado constituye para muchos especialistas en ciencias religiosas el centro mismo del sacrificio y su expresión más orginaria.

"El sacrificio, lo que designamos con esta palabra, según los romanos, no es más que una comida sagrada. Para decirle mejor, es toda comida que ha conservado la sacralidad primitiva, la cual se vinculaba a la comida más quizás que ninguna otra acción humana" (547)

En los banquetes sacrificiales se revela con especial pujanza las fuerzas numinosas, de ahí que podamos decir con Bouyer que "La comida sagrada, sin que haya necesidad de yuxtaponerle nada, es la hierofanía en acto más rica de todos. En ella el hombre percibe la sacralidad de la vida, de su propia vida, y como consecuencia se aprehende a sí mismo como suspendido a la omnipotencia y a la plena bondad, o mejor dicho, a la fecundidad propia y superabundante de lo divino".(548)

Los alimentos del banquete sagrado pueden ser de clases muy diversas: los animales de especies diversas han sido los más frecuentes, pero tampoco han faltado los vegetales e incluso las mismas personas humanas: recordemos el fenómeno de la antropofagia. Estos alimentos han sido tanto sólidos como líquidos.

Cualquier animal o sustancia que se sacrifica se convierte en sagrada. Por ello al participar comensalmente en el sacrificio se ingieren las mismas fuerzas divinas, se comulga con los poderes superiores.

"Toda comida pone al hombre en contacto con las fuerzas creadoras de la vida, con la vida eterna de la divinidad", Kristensen, Livet, 44. Por eso los canacos de la Nueva Calcedonia guardan silencio durante los banquetes y encuentran molesto que los europeos conversen en voz alta al comer. Porque el alimento es "el lugar vivo de reunión de las fuerzas nutritivas del suelo y de los hombres del pasado; exige el fervor de toda la persona y la masticación silenciosa", Leenhardt, Gens de la Grande Terre" (549)

También en el sacrificio-comunión, como en las demás formas de sacrificios, "El Procedimiento sacrificial consiste en el establecimiento de una comunicación entre lo sagrado y lo profano por medio de una víctima..." (550)

"El sacrificio como comunión, dice Widengren, es, sin duda, el modo más importante de plasmarse la acción sacrificial; desde que Robertson Smith analizó el sacrificio de comunión, se le da más importancia a un atento estudio de la comunidad vinculado al sacrificio. James ha destacado, con razón, los dos tipos distintos de esa comunidad, cosa que Robertson Smith había pasado por alto: la comunión puede tener un carácter en parte mítico, en parte no mítico. Este último queda -- de relieve en las comidas que así se piensa-celebran juntos el dios y sus adoradores". (551)

Widengren, tras el estudio del sacrificio comunión, llega a una serie de conclusiones, que nos van a servir de paradigma en el estudio de los sacrificios-banquete incaicos, y que son los siguientes: "(...) el sacrificio de comunión -

puede incluir dos tipos de comunidad comensal con la divinidad: o bien se come con la divinidad, o bien se come de ella. En el último caso, la divinidad puede tener diversos representantes cúlticos: una persona, un animal o un manjar. La persona puede ser adulta, representando el papel del rey sustitutorio, o un niño pequeño, el dios-niño, mientras que ordinario el animal es un toro (un macho cabrío), una oveja, un camello o algo similar. Las ofrendas vegetales pueden ser sacrificadas a su vez -- de distintas formas. La divinidad viene simbolizada por los -- granos de cereal recién tostados, que corresponden al holocausto humano, o también por tortas sacrificiales, que corresponden al sacrificio cruento humano, pudiendo ocurrir que la -- sangre sea mezclada con harina para hacer una masa o que la -- carne se coma cruda. En este último caso parece que un animal o un hombre pueden alternarse como materia del sacrificio sin distinción alguna.. Vemos, pues que el sacrificio de comunión puede adoptar formas muy diversas en su aspecto místico, en -- que el hombre, al comer a la divinidad, se hace uno con ella. Pero, pese a todas estas variantes, el significado es siempre el mismo: se trata de un auténtico "comer a la divinidad".

(552)

El banquete era una práctica muy frecuente en el ritual sacrificial incoico: "(...) así en los sacrificios públicos y generales como en los privados y particulares, y cuando hacían oración pública o cada uno de por sí, acompañaban perpetuamente sus sacrificios y oraciones con banquetes y borrachera, bebiendo y holgándose con bailes, juegos y cantares --

que tenían a propósito de cada huaca y fiesta que hacían". (553)

A la vista del paradigma de Widengren del sacrificio-comunión, hemos seleccionado una serie de textos de las Crónicas en los que podemos ver reflejados la mayor parte de las características que dicho autor atribuye a esta modelidad de sacrificio.

Cieza, como ya dijimos, habla con frecuencia en su Crónica de la antropofagia entre los peruanos. Este hecho, en el caso de que tuviera carácter ritual, y perteneciera a la cultura propiamente incaica, sería un claro exponente del sacrificio-comunión con carne humana. En nuestra opinión, esta práctica antropofágica fué anterior y ajena a la cultura del Tahuantinsuyo.

Es curioso señalar al respecto que no solamente los indios eran antropófagos, sino también sus dioses y huacas:-- "Otro día fuimos, dice Arriaga, al asiento de Hunoyan, que está más de legua y media. Estaban aunque medio arruinados, unos aposentos de piedra de encaje, como los edificios del Cuzco, de donde había sacado el dicho Fray Francisco dos famosas huacas, y tan temidas, que les sacrificaban muchachos y niños, porque dicen se sustentaban de carne humana" (554)

Dejando a un lado por las razones expuestas la comunión con carne humana, vamos a ofrecer algunos testimonios de los banquetes o comidas rituales incaicas en los que la víctima objeto de comunión es un animal o un vegetal o ambas

cosas al mismo tiempo, y, en ocasiones, también la comunión con la divinidad o la husca se realiza mediante una bebida.

Veamos, en primer lugar, algunos ejemplos en los que la comunidad come con la divinidad, es decir, toma parte con ella, en un banquete común.

"También ofrecen llamas, que son los que llamamos carneros de la tierra, y esto suele ser siempre en las fiestas más solemnes de las huscas, y las sacan enromadas de flores. Atan la llama de una piedra grande, hacénla dar cinco o seis vueltas a la redonda y luego la abren por el lado del corazón y se le sacan, y le suelen comer crudo a bocados, y con la sangre asperjan la husca, y la carne se reparte entre los ministros del sacrificio, y también suelen dar de ella a los demás indios"... (555)

En este rito sacrificial de las llamas, la husca participa de la sangre del banquete sacrificio con la que ha sido asperjada, mientras que los ministros y demás miembros de la comunidad participan de la carne.

Molina, el Cuzqueño nos ofrece un testimonio de comunión de la comunidad con las deidades incaicas, a través de la libación de la chicha. Dice que durante la fiesta llamada Cintue, "Daban en aquel día gracias al Hacedor por haberlos dejado llegar a aquella fiesta, (...) y lo mismo al Sol y Trueno. Venía el Inca con ellos; tenía el Sol delante de sí un vaso de oro grande, en que echaba el Inca chicha, y de allí el sacerdote se la tomaba y la echaba en el utcu (agujero) que, como dicho es, era a manera de pila de piedra, forrada en oro, la

cual tiene un agujero, hecho de tal manera que llegaba a un albañal el caño que iba por debajo de tierra, hasta las casas del Sol, del Trueno y del Hacedor". (556)

Cobo nos ofrece, por último, otro testimonio en el que aparece claramente la divinidad tomando parte del banquete ritual.

"Hacíanle (al sol) asimismo todas las mañanas un fuego de leña muy labrada, y en saliendo en el cielo, le pegaban fuego, y le traían su comida guisada como al Inca, y parte echaban en el fuego diciendo: "Come desta Apu Inti, en reconocimiento que somos tus hijos"; y lo demás que era en mucha cantidad, comían los sacerdotes y demás personas de su servicio, que era mucha gente". (557)

El segundo tipo de comunión tiene más bien un carácter místico, ya que el animal, el vegetal, la bebida o líquido -- sacrificado, representa en este caso a la misma divinidad, y como tal representación es comida o bebida por toda la comunidad.

Vemos algunos testimonios en el ritual sacrificial inca.

"Por fin de esta fiesta (558) sacrificaban cuatro -- carneros, (...) y la carne de los dichos carneros repartían entre los presentes como cosa sagrada, dando muy poquito a cada uno, que comían crudo; y todo el demás ganado se repartía a toda la gente del Cuzco, para que comiesen." (559)

"Sacrificaban al Sol gran suma de carneros, de los -- cuales algunos se quemaban y otros se repartían entre todas --

las gentes, y no quedaba ninguno, chico ni grande, que no comiese." (560)

"Por fin y remate desde mes y fiesta (561) se juntaba todo el pueblo en la plaza a un regocijo y baile que llamaban Auceyo. Hacían para él gran cantidad de bollos de harina de maíz emesada con sangre de los carneros que aquel día sacrificaban en cierta forma y con particular solemnidad, y mandaban entrar a la ciudad a la gente forastera que estaba detenido de todas las provincias del Perú. Puestos, pues, en sus lugares por su orden los ministros destes sacrificios, que -- eran ayllu y lineage de Tarpuntay, daban a cada uno de los -- presentes un bocado de aquellos bollos, diciéndoles que comiesen aquel manjar que les daba el sol para contentellos, y -- que no dijiesen que no tenía cuenta con ellos, como con los -- demás que habían hecho aquella fiesta." (562)

La comida, y muy especialmente la comida sagrada une las voluntades y las mentes de los hombres y potencia los -- vínculos comunitarios. Por esta razón, los sacrificios banquetes han constituido en la historia de la humanidad uno de los fenómenos sociales más notables. No cabe duda de que la gran cohesión social de los pueblos del Tahuantinsuyo se debe, en gran parte, a sus ritos religiosos.

Los ritos, aunque todos pueden tener una vertiente individual y privada, son eminentemente sociales. Pero, tal vez ninguno como el sacrificio revela el carácter social y comunitario.

"Otra de las conclusiones de nuestras investigaciones es el hecho de que el sacrificio es una institución y un fenómeno social...No puede haber sacrificio sin sociedad... - Hay pocos ritos que sean más funcionalmente sociales que el sacrificio. Cuando no es la propia sociedad la que se sacrifica a sí misma y para sí se hace representar en el oficio por sus sacerdotes, y, a menudo, también por una asistencia numerosa que toma parte de forma activa" (563)

"Uno de los autores que más acentúan el aspecto social de lo religioso a través de toda su obra es E. Durkheim que define la religión por dos características: la oposición a lo profano y el carácter social de las creencias y prácticas religiosas que unen a todos los que la profesan en una iglesia. (564)

La idea del sacrificio como banquete se encuentra en muchas religiones: babilonios, asirios, judíos, cristianos, etc... Entre los asirios y babilonios, por ejemplo, no había ninguna fiesta de relieve sin banquete sagrado, dones consagrados o incluso hombres. El carácter de este sacrificio era vario: expiatorio, propiciatorio, etc... El banquete sagrado -- era conocido ordinariamente con el nombre de "diaria comida de los dioses"

Tal vez teniendo como base esta denominación Bouyer sostiene que el sacrificio-banquete es primordialmente banquete de los dioses.

"Cuando decimos que el sacrificio es una comida sagrada, hay que comprenderlo como una comida que es fundamental

mente la comida de los dioses, pero a la que el hombre está asociado, aunque no sea más que porque soporta los gastos, — la prepara, y también porque con frecuencia participa en ella de una forma o de otra. Pudiera, incluso, darse el caso, que probablemente sería el más primitivo, en el que el hombre mismo comiese todos los alimentos que constituyen la materia del sacrificio. No por eso sería la comida menos sagrada, desde el momento en el que el alimento que no se come es reconocido como tal, es decir, como perteneciendo a Dios, ligada a su propia vida comunicada al hombre. (565)

A través de toda la fenomenología del acto sacrificial aparece clara la idea de que el banquete sacrificio es — un modo privilegiado de encuentro del hombre con Dios. Y lo es precisamente porque el hombre tiene conciencia de que Dios en tal rito le alienta, está allí con él y le hace partícipe de su poder y de su propia vida.

La experiencia de participación en el poder de los dioses, que el hombre ha sentido en la práctica de tales ritos, le ha llevado a la tentación de dominar lo divino, de manipularlo y utilizarlo para sus propios intereses, eclipsando su sentido hierofánico. En este punto se dibuja nítidamente la línea fronteriza entre la religión y la magia, pues en el rito religioso el hombre se inclina ante la presencia de lo sagrado, lo reverencia y lo sirve, de la misma manera que los dioses lo han establecido, pues ellos han sido los verdaderos autores de los ritos.

Digamos, por último, que sacrificio y plegaria son

dos prácticas rituales que, fenomenológicamente, aparecen, por lo común, íntimamente relacionadas. En la historia y fenomenología de la religión existen numerosos testimonios al respecto. En el caso concreto del ritual incaico, como hemos podido ir constatando a lo largo de nuestra exposición, esta relación entre plegaria y sacrificio es patente. Nos dice Cobo que, "Para el tiempo de ofrecer los sacrificios tenían los sacerdotes muchas oraciones señaladas, que recitaban; las cuales eran diferentes, conforme al dios a quien sacrificaban, la ofrenda que le hacían y el intento a que iba enderezado el sacrificio." (566)

"En los diferentes sacrificios, expresión todos ellos de la entrega del hombre en manos de la divinidad, se expresa de la forma más viva el aspecto de transcendimiento esencial en la actitud religiosa; en la unión con la divinidad, presente tanto en el ofrecimiento de dones como, sobre todo, en la comunión, se expresa el aspecto "salvífico" de la actitud religiosa; en los sacrificios de expiación, la conciencia de la desproporción frente al Misterio y la necesidad de purificación y de elevación que el hombre experimenta en su presencia". (567)

Con lo hasta aquí dicho sobre los sacrificios, queda patente la importancia que la fenomenología ritual del sacrificio tenía dentro de la religión del Tahuantinsuyo.

N O T A S

- (172).- Citado por Van der Leeuw, op. cit., pág. 397.
- (173).- Favre, Henri, "Les Incas" Presses Universitaires de France, París 1972, Colec. "que Sais-Je", pág. 64.
- (174).- Op. cit., pág. 25.
- (175).- P. Arriaga, op. cit., pág. 213, col. 2.
- (176).- Op. cit., pág. 204, col. 2.
- (177).- Betanzos, op. cit. cap. XI. pág. 32, col. 2.
- (178).- Cristóbal de Molina, El cuzqueño, "Fábulas y ritos", pág. 29.
- (179).- Op. cit. pág. 165, col. 2.
- (180).- Op. cit., pág. 133, ss.
- (181).- Marcel Mauss. "Lo Sagrado y lo Profano", Barral Editores Barcelona 1970, pág. 141.
- (182).- Mauss, Marcel, "Sociología y Antropología", Editorial -- Tecnos, Madrid, 1971, pág. 55.
- (183).- Polo de Ondegardo, "Los errores y supersticiones de los indios... Colec. de Libros y Documentos referentes a la Hª del Perú, Lima, MCHXVI, págs. 11 y 12.
- (184).- Idem, pág. 28.
- (185).- Idem, pág. 29.
- (186).- Idem, pág. 31.
- (187).- "Ritos y Fábulas,..." op. cit. pág. 22, ss.
- (188).- Op. cit., 207, col. 2 y 208 cols. 1 y 2.
- (189).- Antigüedades deste Reyno del Perú", op. cit. pág. 287, col. 2.
- (190).- "Empire of the Inca", op. cit. pág. 173.
- (191).- Citado por Castro Cubels, op. cit., págs. 152-54.
- (192).- Op. cit., pág. 285.
- (193).- Op. cit., pág. 218, col. 1 y 2.

- (194).- Idem. pág. 201, col. 2.
- (195).- Idem, pág. 214, col. 1.
- (196).- (KARSTEN, op., cit. pág. 210)
- (197).- Anónimo, op. cit. pág. 166, col. 1.
- (198).- Idem, cols. 1 y 2.
- (199).- Arriaga, pág. 213, col. 1.
- (200).- Idem.
- (201).- Betanzos, op. cit. pág. 32, col. 2.
- (202).- Idem pág. 33, cl. 2.
- (203).- Op. cit. pág. 32.
- (205).- Op. cit. pág. 32.
- (206).- Arriaga, op. cit. pág. 212, col. 1.
- (207).- Hernando de Santillan, "Relación del ..." op. cit. pág. 111. par. 27.
- (208).- Marmontel, op. cit. tomo II, pág. 83.
- (209).- A. Metraux, op. cit. págs. 131-132.
- (210).- Op. cit. págs. 316-317.
- (211).- Sarmiento, op. cit. pág. 85.
- (212).- Idem, pág. 112.
- (213).- Idem, pág. 150.
- (214).- Op. cit. pág. 164, col. 1.
- (215).- Op. cit. cap. III, pág. 206. Cols. 1 y 2.
- (216).- Op. cit. pág. 22, s. s.
- (217).- Op. cit. pág. 83.
- (218).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit. pág. 53.
- (219).- Idem. pág. 54.
- (220).- "El Señorío de los Incas", op. cit. cap. XXVIII.

- (221).- Cristóbal de Molina. El Almagrita, op. cit. págs. 78. col. 2.
- (222).- Hernando de Santillan, op. cit. pág. 108, par. 15.
- (223).- Betanzos, op. cit. cap. V.
- (224).- Idem, pág. 52, col. 2 y 53, col. 1.
- (225).- "Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana" Tomo LX, Copyright 1926 by Espasa Calpe S. A. Madrid.
- (226).- A. van Gennep: "Los ritos de passage". Paris, 1909.
- (227).- Idem. pág. 272.
- (228).- E.O. James, op. cit., pág. 88.
- (229).- C. Cubells, Op. cit., pág. 160.
- (230).- Citado por Van Der Leeuw. Op. cit., pág. 185.
- (231).- Cobo, op. cit. cap. Lib. 13. cap. VI, pág. 245.
- (232).- Arriaga, op. cit. pág. 214, col. 2.
- (233).- Rivero, Mariano J. y De Tschudi; Juan Diego, "Antiquités Peruviennes" Imprimerie Central de Napoléon Chaix et C^e Paris 1859. pág. 150.
- (234).- Op. cit. pág. 67.
- (235).- Op. cit. pág. 56.
- (236).- Imbelloni, J., "Deformaciones Intencionales del -- Cráneo en Sudamérica", en Revista del Museo de la Plata, 1924.
- (237).- Louis Baudin, "La Vida Cotidiana en el Tiempo de los Últimos Incas". Libreria Hachette, S.A. Buenos Aires, 1955, págs. 240-241.
- (238).- Arriaga, op. cit. págs. 214, col. 2 213, col. 1.
- (239).- Idem, pág. 215, col. 1.
- (240).- Rivero y Tschudi, op. cit. pág. 150.
- (241).- Arriaga, op. cit. pág. 215, col.
- (242).- Idem. col. 2.
- (243).- Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, op. cit. págs. 67-68.

- (244).- Op. cit. Tomo I, pág. 6.
- (245).- Introd. a la Hª... op. cit. pág. 89.
- (246).- James, Op. cit., pág. 89.
- (247).- James, Op. cit., pág. 90-91.
- (248).- James, op. cit. pág. 93.
- (249).- Cieza "El Señorío...?", op. cit. pág. 19.
- (250).- "Suma y Narración"... op. cit. cap. XIV, pág. 40, col. 1.
- (251).- Brundage, "Empire of the Inca", op. cit. pág. 128. s.s.
- (252).- Idem.
- (253).- A Metraux, op. cit. pág. 83.
- (254).- Arriaga, op. cit. pág. 216.
- (255).- Cristóbal de Molina, el Amagrista, op. cit. pág. 74, col. 1.
- (256).- Santa Cruz Pachacuti, op. cit. pág. 288, col. 1.
- (257).- "Fábulas y Ritos", op. cit. pág. 46.
- (258).- Idem, pág. 47.
- (259).- Idem. pág. 48.
- (260).- "Fábulas y Ritos..." op. cit. pág. 48 ss. Cieza, op. cit. cap. VII.
- (261).- Sarmiento, "El Señorío"... op. cit. pág. 20.
- (262).- Fábulas y Ritos, op. cit. pág. 49.
- (263).- Idem.
- (264).- Fábulas y Ritos, op. cit. págs. 50-51.
- (265).- Fábulas y Ritos, op. cit. pág. 54.
- (266).- Idem, pág. 57.
- (267).- Idem, pág. 59.
- (268).- Idem.
- (269).- Idem, pág. 60.

- (270).- Idem.
- (271).- Idem, pág. 61.
- (272).- Idem, pág. 58.
- (273).- Brundage, "Empire of...", op. cit. págs. 123-124.
- (274).- "Fábulas y Ritos...", op. cit. pág. 68.
- (275).- "Antigüedades..." op. cit. pág. 288, col. 2.
- (276).- Op. cit. pág. 170, col. 1.
- (277).- Citado por James. Op. cit., págs. 94-95.
- (278).- Citado por James. Op. cit., págs. 94-95.
- (279).- Citado por Van der Leeuw. Op. cit., pág. 189.
- (280).- Idem, pág. 509.
- (281).- Arriaga, op. pág. 216, col. 1.
- (282).- Baudin, "La vida cotidiana en ...", op. cit. pág. 245.
- (283).- James, op. cit. pág. 97.
- (284).- Van der Leeuw, op. cit., pág. 186.
- (285).- Gómez y Rodríguez, Mariano de la Paz, "Estudio Histórico sobre la Religión del Imperio de los Incas", Establecimiento Tipográfico de Fortunet, Impresos de la Real Academia de la Hª, Madrid, 1907 (Tesis doctoral).
- (286).- Baudin, "La vida cotidiana en...." op. cit. pág. 244.
- (287).- Cobo, op. cit. Lib. XI., cap. VII, pág. 247, col. 1.
- (288).- Baudin "La vida cotidiana en..." op. cit. pág. 244.
- (289).- Idem, pág. 245.
- (290).- Vetrano, Vicente O, "Meditación sobre los Incas", Criterio, Año XLI, nº 1565-66. Buenos Aires, 1969, pág. 76.
- (291).- Cobo, op. Lib. XI, cap. VII, pág. 247.
- (292).- Baudin, "La vida cotidiana en..." op. cit. pág. 244.
- (293).- Cobo, op. cit. Lib. XIV cap. VII, pág. 247, col. 1 y 2.



- (294).- Hernando de Santillán, "Relación del ..." op. cit. -
pág. 108, par. 17.
- (295).- "Fábulas y Ritos..." op. cit. pág. 68.
- (296).- Cobo, op. cit. Lib. XI, cap. VII, págs. 248 y 249.
- (297).- Op. cit. Tomo II, pág. 109 ss.
- (298).- L. Alayza y Paz Soldán, Mi país, tomo III, pág. 69, ci-
tado por Baudín en "La vida cotidiana..." pág. 247.
- (299).- Morúa, Fray Martín de, "Los Orígenes de los Incas", -
Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Se-
rie I, Tomo XI, Lima, Perú, 1946, Capítulos XXX, XXXI,
XXXII, XXXIII, XXXIV.
- (300).- James, Op. cit., pág. 99.
- (301).- James, Op. cit., pág. 99.
- (302).- James, Op. cit., pág. 98.
- (303).- Enciclopedia Universal Ilustrada, T. LI, Europeo Ame-
ricano, op. cit.
- (304).- James, Op. cit., pág. 100.
- (305).- Van der Leeuw, Op. cit., párrafo 14.
- (306).- Cobo, op. cit. lib. decimocuarto cap. XVIII, pág. 271,
col. 2.
- (307).- Van der Leeuw, op. cit., párrafo 14.
- (308).- Cobo, op. cit., tomo II, libro decimotercero, cap. III,
pág. 153.
- (309).- "El señorío de los incas", op. cit. cap. III, pág. 4.
- (310).- "Fábulas y Ritos...", op. cit. págs. 33-34.
- (311).- Idem, pág. 61.
- (312).- Hernando de Santillán, "Relación del ...", op. cit. -
pág. 113, párr. 32.
- (313).- "Extirpación..." op. cit. pág. 220, cols. 1 y 2.
- (314).- Cobo, op. cit., tomo II, lib. decimotercero, cap. III,
pág. 154.

- (315).- Op. cit. Tomo II, lib. décimo tercero, cap. III. pág. 115.
- (316).- Rouma, Georges, "La civilisation des Incas et leur Communisme Autocratique. Imprimerie Médicale et Scientifique, Bruxelles.
- (317).- Op. cit. pág. 236.
- (318).- Op. cit. Tomo II, lib. décimo tercero, cap. III. pág. 154.
- (319).- "Etnohistoria...." op. cit. pág. 194.
- (320).- Op. cit. pág. 236.
- (321).- Karsten, op. cit. pág. 236.
- (322).- Op. cit. pág. 203, col. 2.
- (323).- Op. cit. pág. 160, col. 1.
- (324).- Op. cit., Tomo II, lib. décimotercero, cap. X, pág. 163.
- (325).- Arriaga, op. cit. pág. 216, col. 1.
- (326).- Idem.
- (327).- Op. cit. Lib. décimo cuarto, cap. XIX, pág. 274, col. 1.
- (328).- Arriaga, op. pág. 226, col. 1.
- (329).- Op. cit. pág. 158, col. 2.
- (330).- Op. cit. Lib. decimocuarto, cap. XIX, pág. 274, col. 2.
- (331).- Op. cit. pág. 288.
- (332).- Cobo, op. cit. lib. decimocuarto, cap. XIX, pág. 275, cols. 1 y 2.
- (333).- Mead, op. cit. pág. 90.
- (334).- "Las Civilizaciones Primitivas y el Imperio Incaico", op. cit. cap. VIII.
- (335).- Cobo, op. cit. lib. decimocuarto, cap. XIX, pág. 273. col. 2 y 274 col. 1.
- (336).- Op. cit. pág. 216, col. 2.
- (337).- Karsten, op. cit. págs. 251-252.
- (338).- Arriaga, op. cit. pág. 216, col. 2 (Pacaricuc-velatorio)

- (339).- Op. cit. tomo II, lib. décimotercero, cap. X, pág. 164.
- (340).- Cobo, op. cit. lib. décimocuarto, cap. XIX, pág. 274, col. 1.
- (341).- Revista del Museo Nacional, T, XXXVI, 1969-1970, Lima, Perú, págs. 108-142.
- (342).- James, Op. cit. pág. 104.
- (343).- "Etnohistoria..." op. cit. págs. 169-170.
- (344).- "Fábulas y Ritos", op. cit. pág. 61.
- (345).- Idem, pág. 62.
- (346).- Sarmiento, op. cit. págs. 95-96; "Cieza", "El Señorío" ... op. cit. pág. 107; Cobo, op. cit., lib. décimotercero, cap. XXVI, pág. 213.
- (347).- Fábulas y Ritos... op. cit. págs. 62-63.
- (348).- "La Cultura de los Inkas" op. cit., II Tomo, pág. 11.
- (349).- "Fábulas y Ritos", pág. 64 s. s.
- (350).- Idem. pág. 66.
- (351).- "Empire of the Inca", op. cit. pág. 173.
- (352).- Idem.
- (353).- Op. cit. Tomo II, lib. décimotercero, cap. XXVIII, pág. 214.
- (354).- Op. cit. pág. 217, col. 2.
- (355).- Op. cit. Tomo II, lib. décimotercero, cap. XXVIII, pág. 214.
- (356).- Op. cit. cap. XV.
- (357).- Op. cit. pág. 213, col. 1.
- (358).- Molina, el Cuzqueño, "Ritos y Fábulas", op. cit. págs. 66-67.
- (359).- "Conquista y Población del Perú" op. cit. pág. 81.col.1.
- (360).- "Suma y Narración..." op. cit. cap. XV, pág. 45,col.1 y 2.
- (361).- Cobo, op. cit. Tomo II, lib. décimotercero, cap. XXVII, - pág.214.

- (362).- Empire of the Inca, op. cit. pág. 173.
- (363).- Idem, pág. 215, col. 1 y 2.
- (364).- Op. cit. pág. 205, col. 1.
- (365).- "Suma y Narración..." op. cit. cap. XV, pág. 45, col. 2.
- (366).- "El Señorío...", op. cit. cap. XXX, pág. 103.
- (367).- Cbbo, op. cit. tomo II, lib. décimotercero, cap. XXVIII, págs. 216-217.
- (368).- "Suma y Narración..." op. cit. cap. XV, pág. 45, col. 2.
- (369).- "Suma y Narración..." op. cit. XVIII, pág. 56, col. 1.
- (370).- Op. cit. Tomo II, lib. décimotercero, cap. XXIX, pág. 217.
- (371).- Idem, pág. 218.
- (372).- Idem, págs. 218-219.
- (373).- Idem.
- (374).- "Empire of the Inca" op. cit. pág. 174.
- (375).- Bouyer. El hombre y el rito, op. cit. pág. 87.
- (376).- X. Leon Dufour, Vocabulario de Teología Bíblica - Biblioteca Herder, Barcelona, 1965, pág. 666.
- (377) .- Bouyer, Diccionario de Teología, Editorial Herder, Barcelona, 1968. págs. 565-66.
- (378).- Van der Leeuw, Op. cit., pág. 330.
- (379).- Bouyer. El rito y el hombre, op. cit. págs. 87-88.
- (380).- Biblia de Jerusalén. Lev. X-VI, 20 ss. Desclés de Brouwer. (Edición Española) Bilbao, 1967, pág. 124.
- (381).- Op. cit. pág. 131.
- (382).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 50-51.
- (383).- Anónimo, op. cit. pág. 164, col. 2.
- (384).- Idem. pág. 165, col. 2 - 166, col. 1.
- (385).- Arriaga, "Extirpación..." op. cit. pág. 213, col. 1.

- (386).- "Fábulas y Ritos"... op. cit. pág. 31.
- (387).- Idem, pág. 32.
- (388).- Idem, pág. 48.
- (389).- Idem, pág. 59.
- (390).- Op. cit. lib. décimotercero, cap. XXIV, pág. 206.
- (391).- Idem, pág. 207.
- (392).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 51.
- (393).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 52.
- (394).- Anónimo, Relación de.... pág. 172.
- (395).- "El Señorío..." op. cit. pág. 107.
- (396).- "Anónimo". Relación de.... op. cit. pág. 166.
- (397).- Brundage, "Empire of the Inca" op. cit. pág. 173.
- (398).- Idem, pág. 175.
- (399).- James, "Introducción la Historia Comparada de las Religiones", op. cit. pág. 49.
- (400).- James, Op. cit. . pág. 253-54.
- (401).- Extirpación... op. cit. pág. 212, col. 1.
- (402).- "Empire of the Inca", op. cit. pág. 175.
- (403).- "Fábulas y Ritos"..., op. cit. pág. 33.
- (404).- Idem, págs. 36-37.
- (405).- Op. cit. lib. décimotercero, cap. XV, pág. 211.
- (406).- Op. cit. pág. 207, col. 1.
- (407).- Idem, col. 2.
- (408).- Idem, pág. 205, col. 2.
- (409).- Idem, pág. 212, col. 1.
- (410).- Idem, pág. 213, col. 3.
- (411).- Idem, pág. 216, col. 2.

- (412).- Idem. pág. 215, col. 1.
- (413).- Idem. pág. 217, col. 2.
- (414).- Idem. pág. 217, col. 2.
- (415).- "Fábulas y Ritos..." op. cit. pág. 28.
- (416).- "El Señorío..." op. cit. cap. VII, pág. 20.
- (417).- "Relación del ..." op. cit. pág. 112, pág. 30.
- (418).- Op. cit. lib. décimotercera, cap. XXIV, pág. 207.
- (419).- Idem, pág. 206.
- (420).- "Relación..." op. cit. pág. 164, col. 2.
- (421).- "Fábulas y Ritos", op. cit. págs. 23-24.
- (422).- "Extirpación..." op. cit. pág. 212, col. 2.
- (423).- "Relación del ..." op. cit. pág. 113, par. 33.
- (424).- Idem.
- (425).- Karsten, op. cit. pág. 226. s.s.
- (426).- Van der Leeuw, op. cit. págs. 355-336.
- (427).- "De la naturaleza y de la función del sacrificio", en Lo Sagrado y Lo Profano, op. cit. pág. 151.
- (428).- Idem, pág. 153.
- (429).- Widengren, op. cit. pág. 257.
- (430).- Georges Gusdorf, "L'Experience Humaine du sacrifice", Presses Universitaires de France, Paris, 1948, pág. 62-63.
- (431).- "Mito y Culto entre pueblos Primitivos", F.C.E., México 1966, pág. 196.
- (432).- Citado por Gusdorf, op. cit. pág. 63. También en "Lo sagrado y lo Profano", op. cit. pág. 70.
- (433).- "Lo Sagrado y lo Profano", op. cit. págs. 187-188.
- (434).- Op. cit. cap. VIII, págs. 187-218.
- (435).- Marcel Mauss, "Lo Sagrado y lo Profano", op. cit. pág. 69.

- (436).- James, Op. cit., pág. 251.
- (437).- Bouyer, op. cit. pág. 90.
- (438).- En lo "Sagrado y Lo Profano", op. cit. pág. 143 s.s.
- (439).- Idem, pág. 144.
- (440).- Idem, págs. 144-145.
- (441).- Idm, pág. 146.
- (442).- Hubert y Mauss, "Essai sur le sacrifice", L'annés sociologique. Paris 1899, pág. 32.
- (443).- Schebesta, Paul "Les Sens Religieux des Primitifs" Collection "Siecle et Catholicisme", Hane, Paris, 1963, pág. 114.
- (444).- Cit. en Widengren, op, cit, pág. 260.
- (445).- C. Cubells, op. cit. pag. 65.
- (446).- Op. cit. págs. 262-64.
- (447).- Op. cit. lib. décimotercero, cap. XXV, pág. 209.
- (448).- Cobo, op. cit. lib. décimotercero, cap. XXVII, pág. 215.
- (449).- Idem, cap. XXI, pág. 200.
- (450).- Karsten, op. cit. págs. 208-210.
- (451).- Cit. en Widengren, op. cit. pág. 258.
- (452).- Especie de conejo de Indias.
- (453).- "Extirpación...", cap. IV., págs. 209-211. (Según Cobo ofrecían pestañas y cejas, op. cit. libro décimotercero, cap. XXII, pág. 203).
- (454).- "Suma y Narración..." cap. XVII, pág. 52-53.
- (455).- Cobo, op. lib. décimotercero, cap. XXI, pág. 201.
- (456).- Metraux, op. cit. pág. 133.
- (457).- Cobo, op. cit. décimotercero, cap. XXII, pág. 203, col. 1 y 2.
- (458).- "Relación del ..." pág. 111, par. 27.
- (459).- Op. cit. décimotercero, cap. XXII, pág. 203, col. 1.

- (460).- Idem, col. 1.
- (461).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 337.
- (462).- Op. cit. pág. 89.
- (463).- Betanzos, op. cit. cap. V. pág. 27
- (464).- Extirpación... op. cit. pág. 205, col. 1.
- (465).- Historia... op. cit. pág. 112.
- (466).- Cobo, op. cit. lib. décimotercero, cap. XXVII, 214.
- (467).- Idem.
- (468).- Op. cit. lib. décimotercero, cap. XXV, pág. 209-210.
- (469).- Idem, cap. XXII, pág. 222, col. 2.
- (470).- Idem, pág. 223, col. 1.
- (471).- Karsten, op. cit. pág. 198.
- (472).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 337.
- (473).- Op. cit. lib. décimotercero, cap. XXVII, págs. 216-217.
- (474).- Idem, cap. XXII, pág. 202.
- (475).- Op. cit. pág. 197.
- (476).- Idem, págs. 198-199.
- (477).- Idem, págs. 199-200.
- (478).- Idem, págs. 200-202.
- (479).- Idem, págs. 200-202.
- (480).- Idem, págs. 202-203.
- (481).- Cobo, op. cit. lib. décimotercero, cap. XXI, pág. 200.
- (482).- Idem. pág. 202, col. 2.
- (483).- Idem. col. 1.
- (484).- Idem.
- (485).- En este punto no concuerda con Cobo.
- (486).- Op. cit. pág. 133.

- (487).- Cobo, op. cit. lib. décimotercero, cap. XXIX, pág. 218.
- (488).- Idem, cap. XXI, pág. 20w, col. 1.
- (489).- Arriaga "Extirpación..." cap. IV, pág. 210.
- (490).- Cieza, "El Señorío..." op. cit. cap. XXVII, págs. 95-96.
- (491).- Cobo, op. cit. lib. décimotercero, cap. XXIV, pág. 206.
- (492).- Idem, cap. XXV, pág. 209, col. 1.
- (493).- Cit. en Van der Leeuw, op. cit. pág. 338.
- (494).- Schebesta, op. cit. págs. 115-120.
- (495).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 341.
- (496).- Idem, pág. 342.
- (497).- Idem.
- (498).- Op. cit. págs. 251-252.
- (499).- Tratado de H^o de las Religiones, II, págs. 124-125.
- (500).- Carlos Aranibar, Introd. a "El Señorío de los Incas" op. cit. págs. XXXVI, pár. 28.
- (501).- No entramos en la polémica de si el Jesuita Anónimo y Blas Varela eran o no una misma persona.
- (502).- Jimenez de la Espada, M., "Una Antigualla Peruana", Tipografia de Manuel Ginés Hernández, Madrid 1892, pág. 8.
- (503).- "Relación de...." op. cit. págs. 155, col. 2 y 156, col. 1.
- (504).- Idem. pág. 156, col. 2 y 157, col. 1.
- (505).- Idem, pág. 157, col. 1.
- (506).- Cit. por Esteve Barba en Estudio Preliminar o las "Crónicas Peruanas de....", op. cit. págs XLVI + XLVII.
- (507).- Sarmiento, op. cit. págs. 57-58.
- (508).- "Fábulas y ritos..." op. cit. pág. 69.

- (509).- "La Necropompa...", en Revista del Museo Nacional, Lima, T. XXXVI, 1969-1970, pág. 125.
- (510).- "Fábulas y Ritos..." op. cit. pág. 69.
- (511).- Idem. págs. 70-71.
- (512).- Se refiere a la Casa del Sol.
- (513).- Op. cit. pág. 95
- (514).- Idem. pág. 112
- (515).- Idem, pág. 113
- (516).- Idem, pág. 115.
- (517).- Aranibar, La Necropompa... op. cit. pág. 125.
- (518).- "Suma y Narración..." op. cit. cap. XI. pág. 31.
- (519).- "El Señorío..." op. cit. cap. XXIX, pág. 102.
- (520).- "La Necropompa..." op. cit. pág. 125.
- (521).- "El Señorío"... op. cit. cap. XXV, pág. 88.
- (522).- "El Señorío"... op. cit. cap. XXVII, págs. 95-96.
- (523).- Idem. pág. 97.
- (524).- Idem, pag. 99.
- (525).- "Fábulas y Ritos..." op. cit. pág. 76.
- (526).- Cobo,
- (527).- Huaman Poma de Ayala, op. cit. pág. 265.
- (528).- "Fábulas y Ritos...", op. cit. págs. 73-74.
- (529).- Idem, pág. 76.
- (530).- Idem.
- (531).- Idem, 77
- (532).- "La Necropompa..." op. cit. pág. 126.
- (533).- Polo, "Los Errores y Supersticiones de los Indios, sacados del tratado y Averiguación que hizo el Licenciado Polo, en informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas, Colección Libros y Documentos referentes a la Hª del Perú, Tomo III, Lima MCMXVI, cap XIV, pág. 37.

- (534).- "Relación de los Adoratorios de los indios en los Cuatro Caminos (zeques) que salían del Cuzco". en "Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas 2ª parte. Colección de Libros y Documentos....Tomo IV. Lima, MCMXVII, pág. 42.
- (535).- Idem, pág. 3-43.
- (536).- Hernando de Santillan, "Relación del..." op. cit. pág. lll. parr. 27.
- (537).- M. UHLE, "Pachacámac", Filadelfia, 1903, pág. 86.
- (538).- Cieza, "La Crónica del Perú", Espasa-Calpe S.A. Madrid 1941, cap. XII, págs. 36-37.
- (539).- L. Baudin. "La vida cotidiana..." op. cit. pá . 174.
- (540).- Vetrano, Vicente O., "Meditación sobre los Incas" ;Criterio, Año XLI, Nº 1565-66, Buenos Aires, 1969, pág. 76.
- (541).- Idem, pág. 173.
- (542).- Karsten, op. cit. pág. 216 s.s.
- (543).- Widengren, op. cit. 265.
- (544).- Op. cit. cap. IX, págs. 225-247.
- (545).- Van der Leeuw, op. cit. pág. 343.
- (546).- Cit. por C. Cubells, op. cit. pág. 172.
- (547).- Bouyer, Op. cit., pág. 83.
- (548).- Bouyer, op. cit. págs. 84-85.
- (549).- Van der Leeuw, Op. cit., nota de la pág. 343.
- (550).- Citado por Hubert y Mauss "De la Naturaleza y de la Función del Sacrificio" en lo Sagrado y lo Profano, op. cit. pág. 143.
- (551).- "Fenomenología de la Religión", op. cit. pág. 278.
- (552).- Idem, págs. 287-288.
- (553).- "Extirpación...", op. cit. pág. 233, col. 1.
- (554).- Idem.
- (555).- Arriaga, "Extirpación..." op. cit. pág. 210, col. 1.

- (556).- "Fábulas y Ritos", op. cit. pág. 36.
- (557).- Op. cit. lib. décimotercero, cap. XXI, pág. 202, col. 1.
- (558).- Se refiere a la fiesta llamada Citua.
- (559).- Cobo, op. cit. lib. décimotercero, cap. XXIX, pág. 219, Col. 2.
- (560).- Idem, cap. XXVIII, pág. 214, col. 2.
- (561).- Se refiere a la fiesta llamada Capac Raymi.
- (562).- Cobo, op. cit. lib. 13. cap. XXV, págs. 211-212.
- (563).- Marcel Mauss, "Lo sagrado y lo profano", op. cit. pág. 69.
- (564).- Durkheim, E, "Las Formas Elementales de la Vida Religiosa" op. cit. págs. 107 s. s.
- (565).- Diccionario de Teología, Editorial Herder, Barcelona, 1968.
- (566).- Op. cit. lib. décimotercero, cap. XXIII, págs. 205, cole. 1.
- (567).- M. Velasco, op. pág. 189.

CONCLUSIONES

Al final de nuestro itinerario por los zeques y caminos sacros de los incas, tras seguir las huellas hierofánicas por el Chinchaysuyo, por el Antisuyo, por el Collasuyo y por el Contisuyo, nos encontramos ya en condiciones de enunciar los resultados alcanzados en nuestro trabajo sobre el universo ritual del Tahuantinsuyo.

Largo ha sido nuestro caminar hasta llegar a la meta propuesta. Muchas han sido las etapas que hemos tenido que ir progresivamente superando para adentrarnos en la intimidad espiritual y religiosa del hombre Inca. Pensamos que no es posible el conocimiento en profundidad de una cultura, si se estudia aisladamente uno de sus aspectos, por importante y significativo - que este sea. Por esta razón en nuestro caso antes de abordar directamente el tema específico, los ritos incas, hemos dedicado muchas páginas al conocimiento del talante y el alma del pueblo inca. Creemos que no es serio estudiar una realidad, y mucho menos si ésta es antropológica, sin la máxima aproximación gnoseológica al contexto político, económico, social, religioso, etc. en donde ha emergido. Y esto que siempre es necesario, lo es aún más cuando se trata de una cultura lejana para nosotros en el tiempo y en el espacio, como es la cultura inca.

Por otra parte, ya dijimos al hablar del método fenomenológico aplicado al conocimiento de los ritos, que para interpretar el fenómeno ritual debidamente, hay que vivenciarlo a sabiendas y metódicamente, y tal vivencia será posible, lógicamente

en la medida en que conozcamos previamente el fenómeno. A través de nuestra larga excursión por el imperio de los incas hemos querido intencionalmente implicarnos en su mundo para vivenciarlo y conocerlo.

Aunque al describir el fenómeno ritual inca hayamos hecho algunas interpretaciones de los ritos a medida que los hemos ido exponiendo es ahora cuando pretendemos sobre la base de los hechos narrados captar su sentido interno, buscar lo específico, encontrar el significado del fenómeno ritual.

Veamos, por tanto, las conclusiones a que hemos llegado tras la reflexión crítica sobre los datos descritos, analizados y sistematizados del ritual de los incas: Ni que decir tiene que a la hora de redactar estas conclusiones hemos tenido en cuenta el logro de algunos autores de solvencia que han indagado y reflexionado sobre el tema ritual.

1.- Los ritos se nos presentan como una necesidad ontológica del hombre.

En el decurso de toda nuestra exposición fenomenológica sobre los ritos incaicos, hemos podido constatar que la existencia del hombre inca es ritual en toda y en cada una de las fases de su acontecer histórico: desde antes de nacer (los ritos prenatales) hasta después de la muerte (ritos funerarios), estando además, todos los momentos importantes de su vida impregnados de ritualidad. A la luz de la antropología podemos afirmar que en el hombre todo tiende a ritualizarse. La fenomenología del acto ritual corre pareja con las manifestaciones

genuinas de lo humano.

La raíz ontológica del rito es la propia naturaleza humana, su estructura psicosomática. La ritualidad humana brota como una necesidad de la naturaleza ontológica del hombre, porque el ser humano inscrito en el espacio y en el tiempo no puede realizarse si no se expresa espacial y temporalmente. En el rito el hombre manifiesta su espíritu y su corporalidad. Un hombre "aritual" sería una contradicción. Ernest Cassirer define al hombre como "animal simbólico", (568) lo cual es una prueba más de que la acción ritual es una dimensión ontológica del hombre, ya que todo rito es necesariamente simbólico. La ritualidad es, por tanto, una necesidad ontológica, pues no es posible concebir una antropología sin expresiones rituales.

Dice Cazeneuve que "(...) los ritos observados por los etnógrafos presentan, aun en el caso de que nos parezcan desprovistos de razón, el aspecto de constituir una necesidad. Hasta se podría decir que se muestran más necesarios cuando menos razonables parecen: Mucha necesidad debía tenerse de los ritos para que se adoptasen prácticas que no se hallaban justificadas ni por la búsqueda del goce o de la comodidad material ni por las exigencias elementales de la vida".

2.- Los ritos aparecen también como una necesidad de la vida social.

Toda la vida social del Incanato, según hemos visto, aparece llena de celebraciones rituales, es decir, de actos comunitarios que se realizaban según una tradición, con una so-

lemnidad y con unas reglas estrictamente observadas. Para que se diera una auténtica celebración ritual era totalmente necesario que los participantes en el rito creyeran en la misma hierofanía original, es decir, tuvieran la misma fe. Toda celebración ritual es, por tanto, creadora de comunidad.

La sociedad incaica era una sociedad estable protegida y defendida por un sinnúmero de reglas. Por esta razón, se recurrirá a los ritos para alejar de su sistema todo lo que simbolice su imperfección o ponga en peligro su estabilidad. No podemos olvidar que la religión por esencia es conservadora y tiende por naturaleza a instituir un orden inmutable en su propio ritual.

Los ritos en la sociedad inca no sólo eran necesarios para defender su estabilidad, sino, además, para alcanzar las fuerzas y poderes numinosos.

3.- El Rito y el Mito no pueden entenderse el uno sin el otro.

Al abordar el tema de los ritos incaicos descubrimos que los vínculos entre el mito y el rito eran tan profundos que no podíamos comprender el uno sin el otro, de ahí que trataremos los mitos incaicos antes de iniciar el estudio de sus ritos.

Aunque para nosotros ésta haya sido una conclusión obvia, hemos de decir que se ha polemizado mucho sobre las relaciones mito-rito sobre todo en cuanto al origen de uno y otro. Nosotros pensamos con Marcel Mauss que mito y rito sólo pueden estar disociados en el nivel de la abstracción, aunque según los casos, uno u otro miembro de la pareja pueden ser predominante.

Rito y mito son, en definitiva, dos magnitudes que se complementan recíprocamente.

El mito nos aparece como una reacción humana surgida de la necesidad autotranscendente del hombre y como una forma - eminente de lenguaje religioso.

La fuerza religiosa de la palabra mítica radica en su unión estrecha con la acción ritual. En las acciones rituales se repiten y se hacen presentes los tiempos míticos.

4.- El Rito nos aparece con una estructura morfológica dual: gestos y palabras.

En el análisis de los ritos de los incas, hemos detectado que toda acción ritual presenta una estructura morfológica dual: las acciones externas propiamente dichas y la palabra que da sentido y significación a la acción puramente mímica y gestual.

Gestos y palabras son los rasgos que nos han aparecido con mayor inmediatez al observar el universo ritual de los incas.

La palabra no sólo rompe la indiferencia significativa de la acción, sino que precisa el sentido de los ritos. La palabra sagrada alcanza la plenitud de su significación al irrumpir en el ámbito de lo ritual. El rito es, precisamente un repetir las palabras y la acción de los dioses.

La fuerza y el poder que brota de la palabra hace comprensible que se haya convertido en el signo de la transcendencia. El poder de la palabra religiosa radica en su origen divino.

5.- El rito se nos manifiesta como una acción simbólica eficaz.

Otro resultado de nuestra exploración en la fenomenología de la religión inca es el descubrimiento en el ritual - del Tahuantinsuyo de dos características esenciales y de naturaleza diversa: el carácter simbólico de todo rito y la eficacia real de toda acción ritual.

La dimensión simbólica del rito, en general, y del rito religioso en particular la hemos subrayado suficientemente al hablar de la naturaleza del rito y del símbolo como clave para la comprensión de la ritualidad religiosa.

Si la existencia del hombre es ritual, como antes hemos afirmado, los ritos tienen que ser siempre acciones simbólicas porque el hombre es "un animal simbólico".

Dice Cassirer que "El hombre no suele escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico, sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte, y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana" (570).

Que los ritos son actos y actos eficaces es una realidad que hemos constatado en nuestro recorrido a lo largo, y a lo ancho del mundo ritual de los incas.

Según Jean Cazeneuve, "(...) el rito es una acción que provoca consecuencias reales: (...) La sabiduría popular ha establecido muy bien la enorme diferencia que puede existir entre l

palabra y los actos. Si se muestra como irracional, el rito será entonces un motivo de escándalo mucho mayor que el mito" (...). (571).

Por otra parte, hemos también de advertir que la eficacia del acto ritual no se debe sólo y exclusivamente a la observancia de las reglas prescritas para la realización del rito, sino que dado su carácter hierofánico el rito es, además eficaz por las fuerzas numinosas que es capaz de movilizar "(...) el rito es un acto cuya eficacia real o presunta no se agota en el encadenamiento empírico de causas y efectos. Si es útil no lo es por conductos exclusivamente naturales, y en ello reside su diferencia respecto de la práctica técnica" (572).

6.- El Rito Religioso constituye una sublimación.

El hombre inca nos aparece a través de su experiencia religiosa como un ser que necesita resolver la contradicción que experimenta dentro de sí mismo: su condición humana immanente, estable, cercada por las reglas, por una parte, y por otra, su inserción simbólica en el mundo de la potencia absoluta, irreductible a la regla, en cuyo caso deserta de su condición humana. El hombre inca procura resolver esta oposición intentando que la fuerza numinosa sea el fundamento de su condición humana para hacerla de esta manera partícipe de una realidad trascendente. Esta participación, y comunicación con la transcendencia la lleva a cabo a través de los ritos religiosos.

Para Cazeneuve, "La sublimación supone el enriquecimiento de un símbolo o de una actividad, ya que le agrega un sen-

tido con el que antes no contaba (...).

La sublimación permite que el hombre, aún superándose, conserve su unidad. Y si el hombre está hecho de naturaleza y de cultura, de lo que le ha sido dado como instinto y lo que el mismo crea, el secreto de su armonía interior está en la sublimación. (573).

La sublimación, en definitiva, es una síntesis de esa dualidad immanente-transcendente, natural-sobrenatural, debilidad-potencia que vive el hombre en su trance ritual. Y es precisamente mediante el rito, acción simbólica y hierofánica, con el que el hombre logra la síntesis; la participación entre la condición humana y la potencia numinosa.

Según Cazeneuve, "El rito religioso debe revelarnos cómo la humanidad ha podido reunir en un sistema más o menos coherente las actitudes, presididas por dos tendencias, contradictorias, y cómo la condición humana se encuentra a la vez separada de lo incondicionado y garantizada por él, en mérito a la concepción de lo numinoso como principio sagrado, transcendente a la condición humana y fuente de participaciones" (574).

7.- Todos los actos importantes de los incas iban recedidos de ritos adivinatorios.

Los ritos adivinatorios, en sus variadas formas, ocuparon un lugar destacado en la cultura del Tahuantinsuyo.

La importancia de este género de ritos nos la muestra el hecho de que los incas tuvieran unos ministros especializados en esta clase de ritos, como aparece reiteradamente en las

crónicas.

A través de los ritos adivinatorios el hombre inca intentaba conocer los designios que los dioses tenían sobre el porvenir.

Mediante la adivinación el hombre inca pretendía recabar información de los dioses sobre los mejores lugares y momentos para guerrear, cazar, diagnosticar una enfermedad, decidir la culpabilidad o inocencia de un individuo o sobre otros importantes temas sociales, como sucesión real, elección de matrimonio, etc.

Una vez descubiertas las intenciones o planes de los dioses, el hombre intenta mediante otros ritos, ordinariamente la plegaria y el sacrificio alterar esos planes.

Los ritos adivinatorios adoptan diversas formas. Veamos algunos de los tipos mas frecuentes: Uno se basa en la idea de que los dioses inician el proceso de comunicación y son los que emiten los mensajes. En otro, el hombre toma la iniciativa haciendo preguntas concretas y realizando algunas pruebas, cuyos resultados se interpretan como la respuesta sobrenatural. Un tercer tipo implica la idea de comunicación verbal. En este caso, el hombre habla directamente con los dioses cara a cara, y los dioses responden verbalmente.

En el ritual adivinatorio de los incas era también frecuente la creencia de que los espíritus mismos toman la iniciativa y hablan al hombre en sueños, o entrando en su cuerpo, hablan por su boca.

Había también otros dos fenómenos muy vinculados con

la adivinación que aparecen también abundantemente en la etnología religiosa de los incas y de los que ya hemos hecho men-
ción: los oráculos y los presagios.

Cuando los incas necesitaban conocer la voluntad de los dioses de una manera inmediata, dada la urgencia del problema, realizaban unos experimentos para obligar a los poderes sobrenaturales a revelar sus planes o sus juicios sobre el asunto. Uno de los experimentos más frecuentes entre los incas, era la adivinación mediante la inspección de la forma o el estado de las entrañas del animal o de otros órganos internos del mismo. En determinados casos estas prácticas estaban relacionadas con el sacrificio.

Otro experimento adivinatorio que también se daba entre los incas era la ordalía que se empleaba con seres humanos y mediante la cual pretendían determinar la culpabilidad o inocencia, según fueran los resultados de las pruebas.

Por último, hemos de decir que la adivinación era de especial importancia para los incas porque la llevaban a cabo en situaciones en que las decisiones no se podían tomar a la ligera. De este modo no sólo eliminaban la indecisión, sino que además legitimaban sus decisiones mediante estos ritos.

8.- Los Ritos Religiosos y Mágicos ni se identifican pueden distinguirse nítidamente.

A lo largo de nuestro estudio sobre la religión y los ritos de los incas hemos podido evaluar la dificultad que entraña delimitar la frontera entre lo mágico y lo religioso. En torno a este tema ya tuvimos ocasión de hablar al tratar de la di-

mensión mágica del rito y de los ritos mágicos y religiosos.

Tras el análisis y la reflexión sobre el enorme causal de datos que nos ha brindado la exuberante selva ritual de los incas no hemos podido discernir rigurosamente la especificidad de los ritos mágicos y religiosos. Tampoco nos han hecho modificar nuestra conclusión la múltiple variedad de argumentaciones que nos proporcionan los teóricos que identifican religión y magia o la oponen totalmente.

9.- Los ritos incas más genuinos nos aparecen con una triple función: rechazar y eliminar la impureza, manipular los poderes mágicos, situar al hombre en un plano superior sagrado que lo trascienda.

Entre los ritos incaicos que intentan ahuyentar la impureza, y borrar la mancha, se encuentran los ritos de defensa y eliminación y todos los ritos purificatorios que hemos estudiado en la tipología.

En la rica floración de ritos mágicos que llenan las crónicas cuzqueñas hemos podido observar ese empeño constante - del hombre inca por apoderarse de los poderes extrahumanos y manejarlos para su provecho e interés.

Mediante los ritos religiosos, en general, el hombre trasciende su condición humana y se eleva a un plano superior participando de la misma vida de los dioses. Esta participación y comunión con la divinidad aparece expresada de una manera especial en los ritos sacrificiales de los incas. Podemos decir, por tanto, que "(...) en virtud del sacrificio el individuo re-

nuncia a lo que le está dado para declararse un ser pretario, y espera que, en recompensa, su condición se beneficie con una participación en la potencia cuya superioridad y necesidad reconoce". (575)

10.- Todos los acontecimientos biológicos y sociales importantes de los incas nos aparecen ritualizados.

Al exponer los ritos principales de tránsito hemos podido comprobar la importancia que lo ritual tenía en la cultura y religión de los incas. El mundo de los incas era, como ya hemos dicho reiteradamente, un mundo mágico y sacralizado en el que todos los actos individuales y colectivos, nimios o importantes iban siempre acompañados de un rito.

Todos los ritos de tránsito giran siempre en torno a los temas de la muerte y la vida. En ellos podemos decir que se da una transformación ontológica, ya que mediante tales ritos el hombre muere a una determinada existencia para alcanzar otra nueva y más plena. Este cambio en la vida del hombre es tan importante que modificará su status y su rol dentro de la sociedad de la que forma parte.

Los ritos de paso marcan pues, los acontecimientos importantes en la vida de una persona. Van Gennep insiste en que estos cambios sociales son más importantes que los biológicos opina que los ritos de crisis facilitan el cambio, ayudando a los individuos en las dificultades de transición y preparando la sociedad para que ésta acepte sus nuevos papeles.

Para los incas el recién nacido era algo sagrado, pu

había entre ellos la creencia de que tenía un origen extrahumano. De ahí que desplegaran un gran movimiento ritual en torno al nacimiento de un nuevo ser humano.

Entre los ritos de transición de los incas ocupan un lugar destacado los ritos de iniciación sobre todo los que tenían como finalidad "armar caballeros" y "hacer orejones" a los mancebos incas. La importancia que daban a estos ritos pone de relieve una dimensión característica de la cultura inca: el espíritu y la actividad guerrera de los hombres del Tahuantinsuyo.

El hecho de que dieran mucha mayor solemnidad a los ritos de iniciación masculina nos revela la inferioridad de la mujer en la sociedad incaica.

Los ritos de iniciación suponen un tránsito hacia una etapa de la vida más plena. Iniciarse es alcanzar un nuevo ser, un nuevo estado. Las rituales producen transformaciones ontológicas en las vidas de los iniciados y constituyen de este modo experiencias existenciales fundamentales.

La iniciación significa muerte y renovación de la vida. Este morir y renacer se consigue mediante una muerte ritual o renaciendo a una nueva condición social. El motivo de muerte y renacimiento es no sólo una transformación ritual del individuo, sino también una repetida promulgación del nacimiento del grupo. Por el propio renacimiento de aquél, el individuo da también nueva vida al grupo.

Van der Leeuw establece un paralelismo entre los ritos de iniciación y la vivencia de la conversión.

Los ritos matrimoniales, sin embargo, son los más po-

bres, ritualmente hablando, de los ritos de transición de los incas. El motivo, como ya expusimos, es el carácter eminentemente económico y civil que tenía el matrimonio en la sociedad incaica.

Los ritos funerarios junto con los de iniciación son los más importantes de los ritos de transición de los incas. La escatología del Incanate nos revela el significado y la trascendencia de la muerte en la cultura y religión de los incas.

La muerte aparece ante la conciencia del hombre inca no sólo como la manifestación de los poderes superiores, sino que ella misma se muestra poderosa. En este sentido tenemos que destacar la extraordinaria veneración que la religión inca tributaba a sus antepasados.

La idea de la supervivencia y los poderes incontrastados de la muerte han dado origen al abundante ritual mortuario de la religión incaica. Mediante los ritos el hombre inca ha tratado de influir en este definitivo tránsito.

La semejanza de los ritos de iniciación con los ritos funerarios es notoria, pues la muerte para los incas es la iniciación a un nuevo nacimiento, es un paso de un nivel de existencia a otro, es un renacimiento como ha quedado patente en la descripción del ritual funerario inca.

En la versión que nos ofrecen las crónicas sobre la escatología del Tahuantinsuyo, aunque ciertamente está tamizada por las creencias y la concepción cristiana de los hombres que la escribieron, aparecen algunas ideas con bastante claridad -

e intensidad, Entre ellas tenemos que subrayar, además de las ya expuestas, la idea de la supervivencia del espíritu, la muerte como oratofanía, y el coentierro.

Respecto a la muerte como oratofanía tenemos que matizar que no todos los muertos eran poderosos ni todos aquellos que lo eran tenían el mismo poder. Su poder dependía del que hubieran tenido en la vida, en las circunstancias concretas en que murieron. Los reyes incas y algunos otros personajes notables seguían teniendo poder después de la muerte e incluso este poder tenía repercusiones cósmicas.

El coentierro, que consistía en sepultar con el Inca fallecido a sus mujeres y a sus servidores, parece según opinión de Aranibar, como ya expusimos ampliamente, que no se trata de un rito inca propiamente dicho, sino más bien de un rasgo cultural de la periferia subsistente en los pueblos incorporados al imperio de los incas.

11.- El Ritual incaico tiene como eje la agricultura y todos sus elementos concomitantes.

El pueblo inca, como hemos podido constatar a lo largo de todo nuestro estudio, es desde el punto de vista cultural, eminentemente agrícola. El calendario inca es un claro exponente de que todos sus ritos giran en torno al campo y a sus faenas específicas, así como también sus mitos más genuinos, como hemos podido constatar.

Para los incas los ritos agrarios tenían una eficacia material verdadera, pues gracias a ellos las plantas germinaban,

crecían, y daban frutos. También estos ritos aparecen transido por las ideas de la vida y la muerte. Todo nacer vegetal pre-requiere la muerte de la semilla de donde ha de brotar la nueva vida.

Los ritos agrícolas tienen un gran paralelismo con los ritos de la fecundidad humana, ya que la tierra es la gran madre, la madre fecunda, y mediante estos ritos se intenta influir en su fertilidad. En este sentido hay que interpretar determinados ritos eróticos-sexuales que tenían lugar en el campo y cuya finalidad era potenciar o garantizar las cosechas.

Frazer, en su obra "La Rama Dorada", ha demostrado que, en Sociedades agrícolas, se ofrece maíz, cereales, arroz y frutas en la misma manera y para los mismos fines que el sacrificio de animales. En su teoría, las ceremonias de sacrificio servían para rejuvenecer a los "espíritus del cereal", promoviendo así, la fertilidad de los campos.

Desde una perspectiva evolucionista y teniendo en cuenta los objetos del sacrificio, Frazer dice que en las formas más primitivas, se sacrificaba a seres humanos, en una etapa posterior fueron sustituidos por animales, y todavía más tarde, en sociedades agrícolas, por productos agrícolas.

12.- En nuestro análisis antropológico de los ritos incas aparece la purificación como un rito necesario de toda acción ritual.

El agua, el fuego, la sangre, los ayunos, la abstinencia sexual y la confesión son los ritos purificatorios incas

más importantes, como tuvimos ocasión de comprobar.

En la base de la religión del Incanato, y más concretamente de sus purificaciones actuales, aparecen lo puro y lo impuro como elementos fundamentales. Sin embargo no es tarea fácil precisar el significado y el alcance de la pureza y de la impureza, porque aunque creemos que tales fenómenos brotan de la misma entraña de lo sagrado, también sabemos que tales conceptos difieren según los contextos culturales en los que emergen.

Según Cazeneuve, la impureza y la potencia mágica no son más que las dos caras de uno sólo y mismo principio: lo numinoso. Lo que se rechaza en cuanto impureza y lo que se reclama, en cuanto potencia mágica son por igual los símbolos de todo lo que conspira contra las reglas. La impureza a la que algunos ritos tienen por misión apartar del hombre, se identifica en última instancia, con lo excepcional, lo anormal, lo insólito (576).

La impureza, prosigue este autor en otros pasajes, viene esencialmente de la violación de una norma, (577), y es tanto más grande cuanto más importante para el equilibrio social sea la regla que ha violado. Entre estas ocupan la primera línea, - por lo general, las que rigen las uniones intersexuales y las que preservan la vida de las personas (578).

Lo puro y lo impuro se concibe ordinariamente en relación con lo sagrado, pues la pureza se suele considerar por lo común como la disposición requerida para acercarse a las cosas sagradas. En este sentido dice Bouyer "(...) que uno puede hacer-

se impuro, es decir, incapaz de aproximarse a Dios, tanto por un contacto imprudente con las realidades sagradas, como por un contacto con lo que se opone más radicalmente a ellas. A decir verdad, puede incluso preguntarse si hay otro origen de lo impuro que en una supuesta profanación de lo sagrado" (579)

"Lo que hace impuro no es el contacto con lo que es impuro, sino más bien lo que es tan santo que existe la presunción de pecado desde que el hombre tiene la temeridad de aproximarse a ello" (580)

La impureza significa algo más que la simple falta de limpieza, significa dificultad para acceder a las fuentes regeneradoras de lo santo. No es fácil delimitar lo puro y lo impuro, lo cual es una lógica consecuencia de la ambigüedad de lo sagrado

Los ritos purificatorios y los tabues nos aparecen estrechamente relacionados, pues la reacción, más natural y espontánea ante la impureza, es rechazarla o alejarse de ella. Cuando esto ocurre lo impuro se convierte en objeto de una prohibición que es, en definitiva, lo que conocemos con el nombre de tabú.

Para Junod tabú es, "todo objeto, todo acto, toda persona que signifique un peligro para el individuo o la comunidad y que, en consecuencia debe ser evitado, en cuanto ese acto, ese objeto o esa persona caen bajo los alcances de algo semejante a una prohibición" (581)

13.- Entre los ritos purificatorios de los incas hemos de destacar la confesión.

La confesión era uno de los ritos más generalizados

en el Incanato. Las crónicas nos describen minuciosamente el ritual de la misma. La confesión nos aparece, fenomenológicamente hablando, como un rito complejo, aunque ciertamente tiene un indudable carácter purificadorio ¿Era la confesión un rito específicamente incaico o más bien un producto de la concepción e influencia de la mentalidad occidental de los conquistadores? Este es un problema todavía no del todo clarificado y que nosotros vamos a eludir.

Entre los medios utilizados para eliminar simbólica y ritualmente la impureza, la mancha, ocupa un lugar importante la confesión de los pecados.

La confesión de los pecados no difiere en esencia de los otros ritos purificatorios. Pettazzoni demostró ya que la palabra simboliza cuanto designa o evoca, que enunciar una falta es asimismo eliminarla. Confesar públicamente una mancha es desembarazarse de ella, sin que ello suponga necesariamente un acto de arrepentimiento o expiación (582).

14.- Los ritos sacrificiales son, sin duda alguna, la manifestación ritual más rica y exuberante de la Religión del Tahuantinsuyo.

Los sacrificios rituales ocupan un lugar eminente en la antropología religiosa de los incas. Su importancia es tan grande que podemos afirmar que es el acto central de la religión inca.

El sacrificio nos aparece en las crónicas como un fenómeno religioso de una gran complejidad. La tarea hermeneútica, por tanto, de su expresión ritual es difícil y laboriosa.

Los ritos sacrificiales ponen de manifiesto, de la manera mas elocuente, la relación del sujeto religioso con la divinidad, pues hemos de destacar como esencial el vínculo que el sacrificio crea entre la persona que lo ofrece y la divinidad a quien se le sacrifica.

Los sacrificios normalmente van acompañados por una plegaria y culminan en una ofrenda. La destrucción de la víctima, bajo formas diversas, era esencial requisito en los ritos sacrificiales incas.

Entre las múltiples manifestaciones del ritual sacrificial de los incas hemos seleccionado las tres modalidades que a nuestro juicio destacan en su ámbito religioso: los sacrificios de ofrendas, los sacrificios expiatorios y los sacrificios de comunión:

15.- Las ofrendas de primicias eran uno de los sacrificios más primitivos y característicos de la cultura agropecuaria de los incas.

Aunque las crónicas incaicas están plagadas de testimonios sobre los sacrificios de ofrendas, son explícitamente parcas a la hora de hablar de las ofrendas de primicias. No obstante nuestra convicción es que este género de ofrendas era especialmente abundante en el universo ritual de los incas. Nos lleva a esta conclusión dos razones fundamentales: la primera, que esta modalidad ritual es típica de las culturas agrícolas y ganaderas como lo demuestran los estudios antropológicos hasta ahora realizados sobre religiones primitivas; la segunda, el hecho

de que los cronistas cuzqueños no matizan, técnicamente hablando, cuando describen los múltiples ritos de ofrendas.

El significado profundo de las ofrendas de primicias era el reconocimiento de los poderes originantes de la vida, por una parte, y por otra, en el contexto del "do ut des" recabar de la divinidad nuevos beneficios. Recordemos al respecto las palabras de Ovidio: "Creéme, con ofrendas sobornas fácilmente a hombres y dioses. ¡Hasta el mismo Júpiter se deja también linojear con ofrendas! (Arts. Amatoria, III, 653 s.s.)

16.- Los sacrificios de ofrendas aparecen ordinariamente en el ritual incaico como un intercambio de dones entre el hombre y la divinidad.

A través de nuestro estudio de los ritos sacrificiales incaicos hemos observado que la donación es algo que va intrínsecamente unido a todo acto sacrificial y que la donación es genuinamente sacrificial solamente cuando se ofrece algo propio.

Para los incas la ofrenda va cargada de poder y tal poder provoca siempre una corriente de comunicación vital entre el donante y el beneficiario.

Para el hombre inca el intercambio de dones no es una transacción puramente lucrativa, es una comunión, pues quien recibe dones se liga con quien los da.

La ofrenda encierra ciertamente una dimensión materialista y utilitaria, pero el auténtico significado del "don" trasciende este nivel en cuanto que pone en relación con el "otro"

y es transmisor de un poder religioso o mágico.

La creencia en el poder mágico-religioso de los sacrificios de ofrendas, explica la gran preocupación de los incas de "que ninguna guaca ni adoratorio por pequeño que fuese se quedase sin sacrificio; (...) la causa (...) era porque tenía un agujero, que si a alguna guaca le faltase ofrenda, se enojaría con el Inca y tomaría venganza dél, castigándole...." (583).

Los ritos sacrificiales incas estaban sujetos a una normativa rigurosa y detallada. El cumplimiento estricto del código ritual era "conditio sine que non" para que los ritos fueran eficaces. Su esquema estructural se repetía, en lo sustancial, en todos sus sacrificios. De ahí que cada sacrificio concreto tenía prescrito sus dioses, sus sacerdotes, sus víctimas, vestido ritual, sus oraciones y el modo exacto como habían de celebrarlo. La naturaleza del sacrificio exigido era determinado por medios adivinatorios. La llama era el sacrificio animal por excelencia y la coca el sacrificio, vegetal más valorado.

17.- Es un hecho absolutamente indiscutible la existencia de sacrificios humanos en el Tahuantinsuyo.

Ya dejamos suficientemente dilucidado que aunque algunos cronistas niegan los sacrificios humanos sus argumentos carecen de objetividad y consistencia. Frente a estas opiniones infundadas están los testimonios de los cronistas de mayor autoridad y credibilidad. El tema de los sacrificios humanos en el nudo gordiano de los enfrentamientos y polémicas entre los do

bandos de cronistas peruanos.

Entre los sacrificios de ofrendas es la ofrenda de sí mismo, el sacrificio humano, la expresión genuina de la máxima donación. El sacrificio supremo es, por tanto, el sacrificio de la propia vida.

18.- En el imperio de los incas los sacrificios humanos de personas adultas fueron muy escasos, pero los de niños fueron frecuentes, especialmente en la ceremonia lustral de la Capacocha.

La Capacocha llegó a ser una institución importante en el incanato y tenía lugar cada vez que había un acontecimiento de relieve y transcendencia para el Tahuantinsuyo.

La Capacocha como hemos visto, se iniciaba en la ciudad del Cuzco, los sacrificios se iban ofreciendo a sus divinidades en el siguiente orden. Primero al Hacedor, después al Sol, Trueno, Luna, etc.... y, por último, a la huaca principal que era la de Huanacauri.

En nuestro afán de búsqueda de un sentido, de un significado a los sacrificios humanos de los incas descubrimos que tales sacrificios muestran claramente una transferencia de poder, pues por regla general, tienden a acrecentar el poder sobrenatural de las divinidades propicias y bienhechoras de la humanidad. En este sentido, estamos de acuerdo con Mircea Eliade cuando afirma que "Hay que buscar el sentido de los sacrificios "humanos" en la teoría arcaica de la regeneración periódica de las fuerzas sagradas, (...). De hecho, el sacrificio

de una víctima humana para la regeneración de la fuerza manifestada en la cosecha se propone la repetición del acto de la creación que dió la vida a los granos". (584).

19.- Hay indicios de que en el Tahuantinsuyo se sacrificaron doncellas algunas veces.

20.- En nuestro estudio antropológico del ritual de los incas hemos detectado que la expiación aparece como una dimensión importante en sus ritos urificatorios ro i-ciatorio y sacrificiales.

La raíz antropológica de donde brota el sacrificio - expiatorio es la conciencia de pecado y la consiguiente necesidad de purificación.

A través de los ritos expiatorios el hombre y la comunidad pretenden transferir su pecado, salvar la distancia cualitativa que les separa de los dioses, alcanzar la reconciliación, conseguir la comunión con lo numinoso.

21.- En el ritual sacrificial de los incas ocupa un lugar importante el sacrificio-banquete.

Los animales, los vegetales y las bebidas eran los ingredientes fundamentales en el banquete ritual de los incas.

En la comida sagrada se manifiesta con vigor especial los poderes numinosos; es, sin duda alguna, la hierofanía más rica de todas, pues en ella percibe el hombre la sacralidad de la vida.

Podemos decir que el hombre inca cuando participa -

comensalmente en el sacrificio comulga con los poderes superiores, ingiere las propias fuerzas divinas, pues toda comida pone al hombre en contacto con las fuerzas creadoras de la vida, con la divinidad.

En el estudio del ritual incaico hemos observado dos modalidades de comunión sagrada: comer en compañía de la divinidad o ingerir al mismo dios como alimento. En este último caso la divinidad puede tener diversos representantes rituales: una persona, un animal, un vegetal, u otro manjar elaborado por el propio hombre.

Los sacrificios banquetes potencian los vínculos de los comensales participantes. Por esta razón, los banquetes sacrificiales han constituido en la historia del Incanato, y, generalmente, en todos los pueblos en los que se han celebrado, uno de los fenómenos sociales más notables. No cabe duda de que la gran cohesión social de los pueblos del Tahuantinsuyo se debe en gran parte, a sus ritos religiosos.

A través de toda la antropología religiosa de los incas aparece el banquete sacrificial como un modo privilegiado de encuentro del hombre con las fuerzas numinosas. Y aparece así, porque el hombre inca tiene conciencia de que el poder, la divinidad, está de verdad presente en el rito y le hace partícipe de su poder y de su propia vida.

Esta experiencia singular de "sentarse a la misma mesa con los dioses", de compartir un mismo alimento, de participar en su poder, que el inca ha vivido en la celebración de estos ritos, le ha llevado en ocasiones a la tentación de hacer

un uso no religioso de lo divino, de manipular lo sagrado en beneficio de sus propios intereses. Cuando esto ocurre así, nos hallamos ante un fenómeno en el que convergen lo mágico y lo religioso, tan frecuente en el ritual incaico, y que es preciso dilucidar convenientemente.

22.- Sacrificio y Plegaria son dos prácticas rituales que aparecen generalmente vinculadas en la antropología de los ritos incaicos.

Según Marcel Mauss, "La plegaria es un rito religioso directamente referido a las cosas sagradas"(585).

La plegaria es el modo primordial de comunicación oral con lo sobrenatural, mientras que la acción ritual es la manera fundamental de comunicación no verbal.

En la religión de los incas, la plegaria suele ir acompañada de gestos rituales o ritualizados, y su ritual no tenemos constancia de que se realizara, alguna vez, en silencio. Plegaria y ritual son dos expresiones del acto religioso que aparecen siempre unidas y que constituyen la médula de la religiosidad.

Mediante la plegaria y el ritual el hombre inca pretendía que los seres sobrenaturales, los poderes extrahumanos, prestaran atención a sus necesidades vitales y resolvieran sus problemas. Con la plegaria el hombre religioso tiene la convicción de que los poderes sobrenaturales al conocer su situación reaccionarán favorablemente o al menos responderán a su requerimiento, ya se trate de solucionar un problema o de

dar una respuesta a una pregunta concreta.

La plegaria no es una consagración, como el sacrificio; sino una acción sobre lo sagrado mismo, es el rito más simple y el más claro, ya que expresa sus intenciones por medio de palabras.

La verdadera plegaria se caracteriza por el hecho de estar dirigida a la potencia numinosa en cuanto sagrada.

En la oración de petición el hombre expresa su precariedad, su indigencia, su radical finitud humana, pero, al mismo tiempo, expresa también su confianza en un ser que le supera y que puede darle una vida mejor no sometida a esta finitud.

"La oración de petición en sus formas fundamentales es, pues, expresión de confianza, no tanto porque el que pide tiene la seguridad de obtener lo que pide cuanto porque el hecho mismo de pedir supone en el que pide la seguridad de un más allá de sí mismo del que cabe esperar la posibilidad de ayuda" (586)

La plegaria no sólo es una confesión de impotencia, sino también, y al mismo tiempo, un reconocimiento de la transcendencia.

En la plegaria, los hombres expresan sus actitudes ante lo sobrenatural, y, por tanto, también los modos aprendidos culturalmente para tratar estos poderes más altos. Aunque éstos varían ampliamente, las principales categorías de comportamiento religioso en la oración son petición, adoración, propicia-

ción y gratitud.

23.- El ritual es un aspecto tan importante en la cultura inca que no sería posible un conocimiento serio del pueblo incaico si se olvidara esta dimensión.

A lo largo de todo nuestro estudio fenomenológico sobre la antropología religiosa de los incas hemos tenido ocasión de constatar hasta que punto el conocimiento de sus manifestaciones rituales expresan el talante y la idiosincracia del hombre y la sociedad inca. En este caso concreto podemos afirmar, sin ambages, que el ritual inca es un gran pórtico de ingreso al mundo social y cultural del Tahuantinsuyo.

A través del estudio de sus ritos se nos han develado - las dimensiones más salientes de la cultura del incario : su carácter mágico, sagrado y teocrático, el sistema colectivista de sus estructuras sociales, su espíritu guerrero y conquistador, la pronunciada diferenciación de sus clases sociales, la cuidada organización de su imperio, su carácter eminentemente agrícola, etc.

24.- Los ritos son la expresión más vigorosa y preeminente en la antropología religiosa de los incas.

La exuberancia ritual de la religión del Tahuantinsuyo - contrasta con su apenas desarrollo doctrinal, dogmático, teológico.

En un pueblo ágrafo, no literato, como el inca es, lógicamente, muy difícil conocer, si lo tuvieron, un cuerpo de doctrinas que sirvieran de base y fundamento a sus creencias y a su

religiosidad.

El soporte de las creencias y de la ritualidad de los incas, como se desprende de todo nuestro estudio, esta más que en una teología en una mitología.

Su concepción cosmológica, teológica, antropológica - y escatológica hay que buscarla fundamentalmente en su rica mitología. De ahí, que no sea posible una comprensión en profundidad del ritual de los incas, si se ignoran sus mitos.

Pero ¿podríamos decir, que el mito es un substitutivo - del dogma o una especie de predogma?

El mito no es simplemente una descripción simbólica - del dogma, ni se expresan todos los elementos de fe en forma - mítica. Pero el mito se define por su referencia a los sistemas de fe, en los cuales estriba sus significados culturales.

El dogma expresa la relación del hombre con lo sobrenatural, e incluye referencia a lo que el hombre debe hacer para mantener esta relación y beneficiarse por ella. El mito media - entre dogma y ritual, ya que explica los motivos que hay detrás de ambos.

En una serie de casos, el mito aparece sin ritual, y - el ritual sin el mito, pero ninguno de los dos existe sin el - dogma. Mito y ritual están relacionados, no porque, a veces se complementen o se refuercen el uno al otro, sino porque ambos se basan en el dogma.

Melford Spiro demostró que el ritual y el mito resultan inexplicables e insignificantes sin las suposiciones básicas - cognitivas de un sistema religioso, y manifestó que el dogma

es "lógica y psicológicamente, si no cronológicamente, anterior a sus aspectos rituales".(587)

Así pues, podemos decir con Annemarie de Waal, (588) - que el ritual y el mito no sólo se fundamentan en el dogma, si no que hacen inteligibles las creencias sagradas dándolas en - términos de acción humana y de lenguaje humano.

Una vez expuestas las principales conclusiones a la - que hemos llegado al final de nuestro trabajo, sólo queremos - destacar nuestras tres específicas aportaciones:

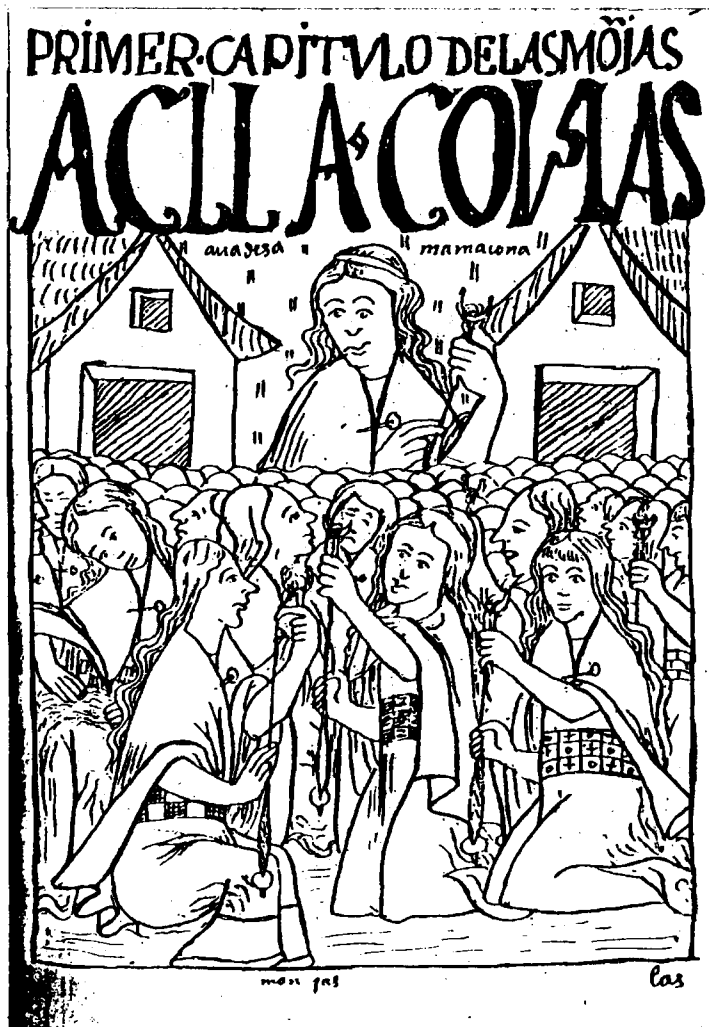
1.- El análisis crítico de las fuentes cronísticas sobre la religión incaica.

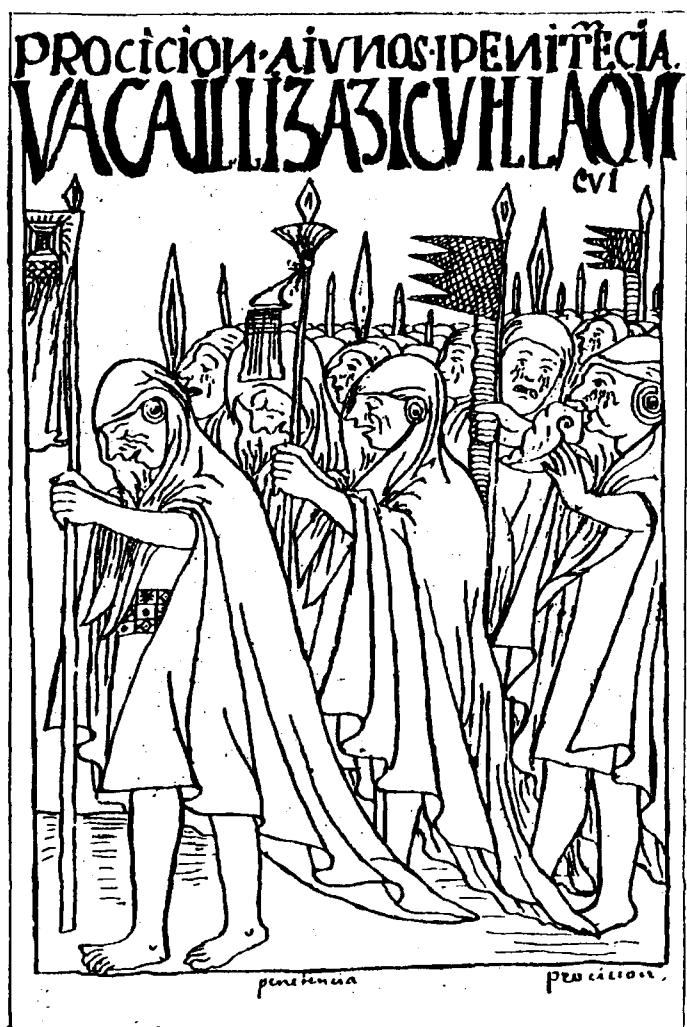
2.- La elaboración de una tipología de los ritos incaicos, donde aparecen recogidos, interpretados y sistematizados - múltiples elementos de su ritual, esparcidos por las fuentes - cronísticas peruanas.

3.- El dejar patente que en la antropología religiosa de los incas, los ritos son la manifestación más preeminente - de cuantas constituyen el universo sagrado del Tahuantinsuyo.

.....

- (568).- "Antropología Filosófica", Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pág. 49.
- (569).- Jean Cazeneuve, "Sociología del Rito", Amorrortu Editoriales, Buenos Aires, 1972, pág. 16.
- (570).- "Antropología Filosófica", op. cit. pág. 47.
- (571).- Op. cit. pág. 14.
- (572).- Cazeneuve, op. cit. pág. 19.
- (573).- Op. cit. pág. 178
- (574).- Op. cit. pág. 190.
- (575).- Cazenueve, op. cit. pág. 262
- (576).- Sociología del rito, op. cit., pág. 41.
- (577).- Idem, pág. 72.
- (578).- Idem, pág. 69.
- (579).- Diccionario de Teología, op. cit. pág. 566.
- (580).- Bouyer, "El Rito y el hombre", op. cit. pág. 88.
- (581).- Moeurs et Coutumes des Bantous, Vol. II, pág. 516.
- (582).- Pettazzoni, R. "La Confesión des pechés, págs. 143 y 186.
- (583).- Karsten, op, cit., págs. 198-199.
- (584).- "Tratado de H^e de Religiones II", op. cit. págs. - 124-125.
- (585).- "La Priere", pág. 81.
- (586).- Martin Velasco, op. cit. pág. 178.
- (587).- Religion and the irrational, en June Helm (ed.) Symposium on new approaches to the study of religion. Seattle, Wash: University of Washington Press, 1964, pág. 103 s.s.
- (588).- Introducción a la Antropología religiosa, op. cit. pág. 236.







-3-

Ejemplos de las cabezas que completan el aspecto de los fardos funerarios. Las fisonomías son variadas y dependen del tocado y de los materiales empleados en ellas.



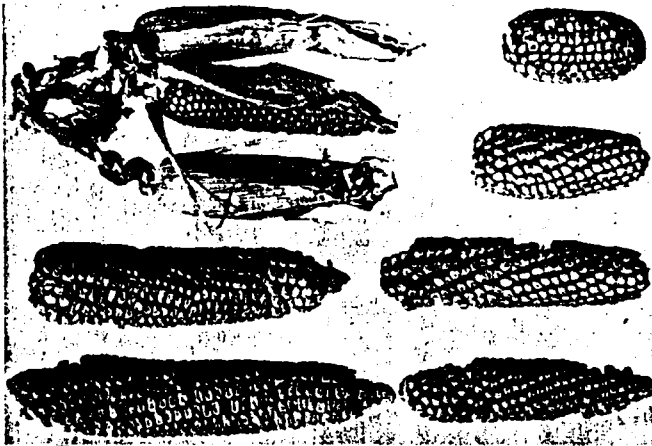
-4-



■ Otro fardo funerario peruano, recién exhumado. Ambos provienen de la zona de Pachacamac.



■ Momia envuelta en su fardo funerario. Se encontró en bastante buen estado de conservación.



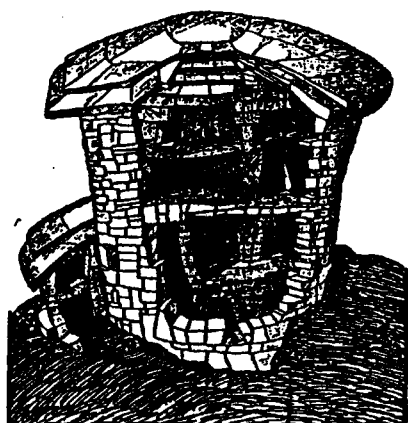
-7- Mazorcas de maíz: de varios entierros de la Costa central y del Sur.

Semillas de calabaza, cacahuates y frijoles: de tumbas en la Costa central. -8-



-VI-

899



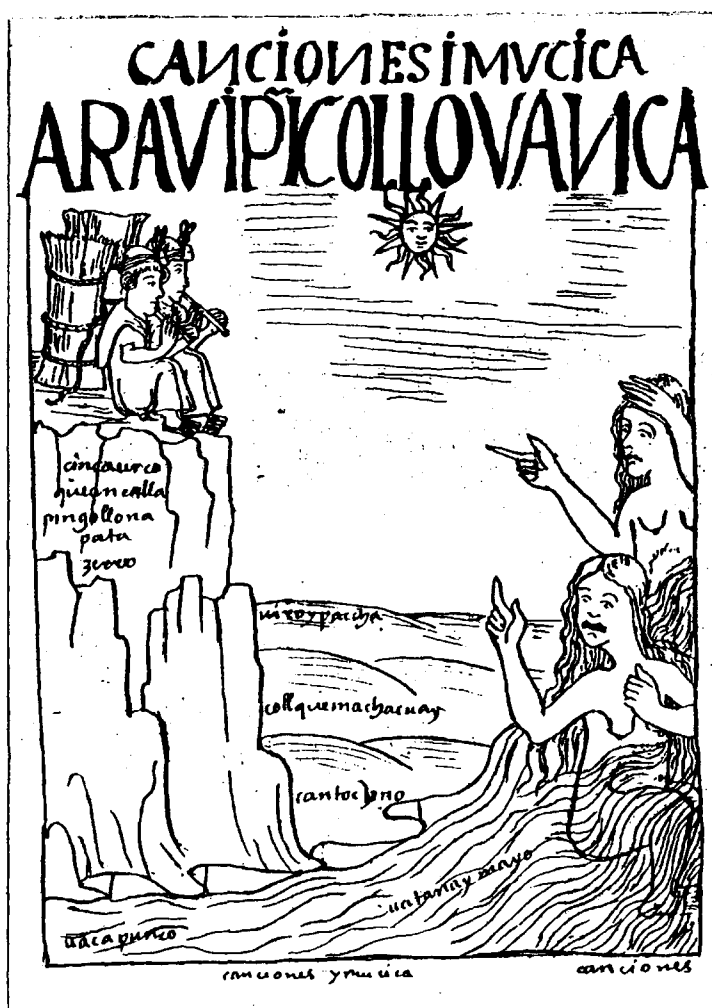
Perspectiva y corte de una chullpa. Algunas de ellas (como la que aquí se ilustra) tenían varios pisos y múltiples recámaras.

-9-

-10-



— Urna funeraria de gran tamaño utilizada para los niños; su decoración es figurativa y su forma, típica del grupo étnico calchaquí, ramificación de los diaguitas que habitan en el noroeste de Argentina. Museo etnográfico de Berlín.



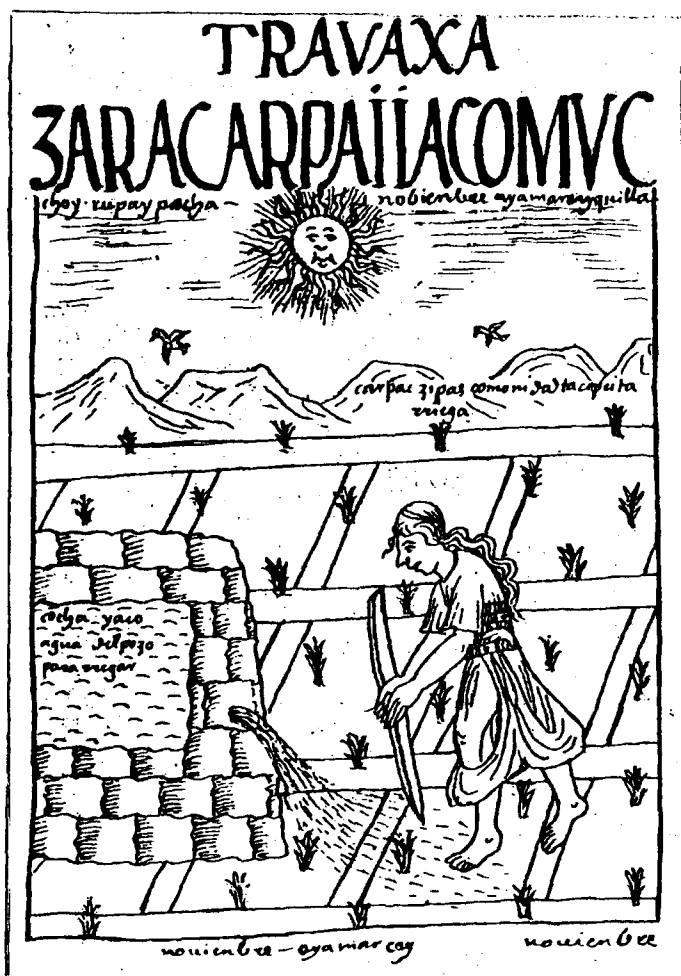
-VIII-

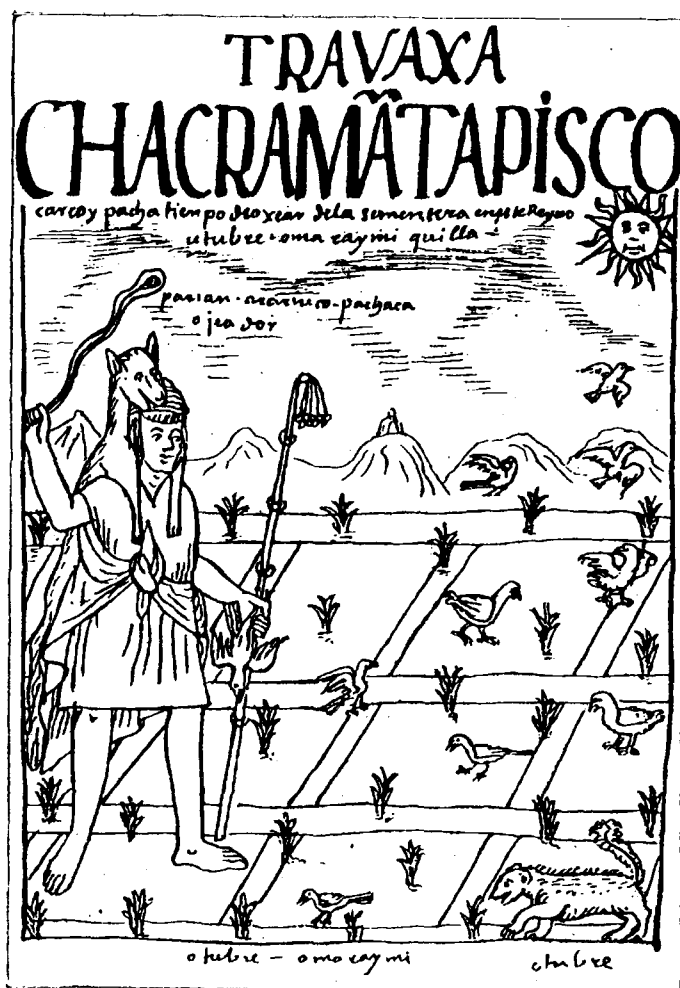
901



TRABAJOS AGRICOLAS INCAS,
según
Guaman Poma de Ayala.

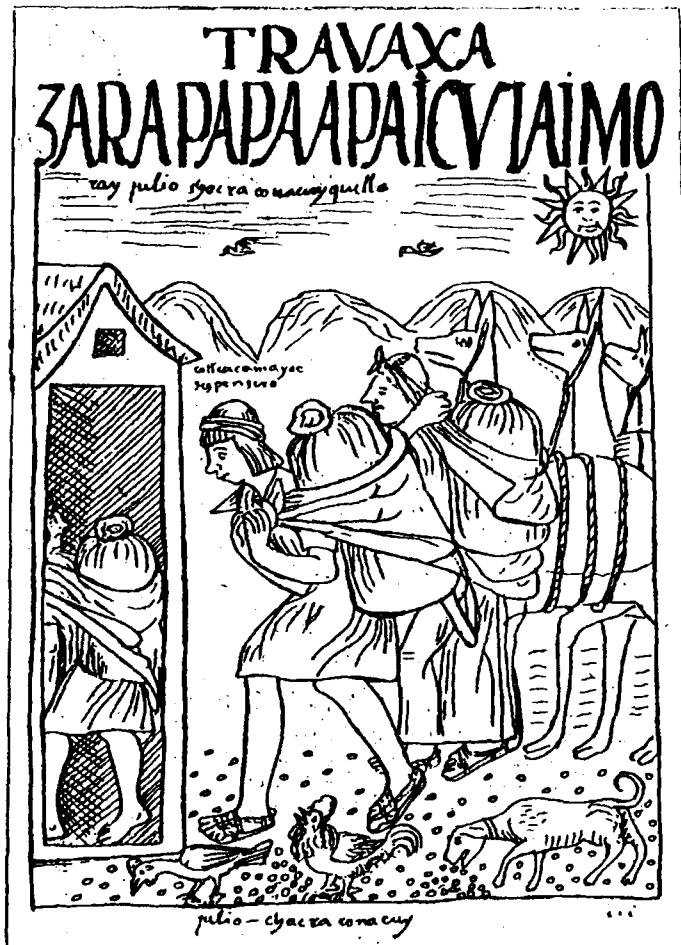






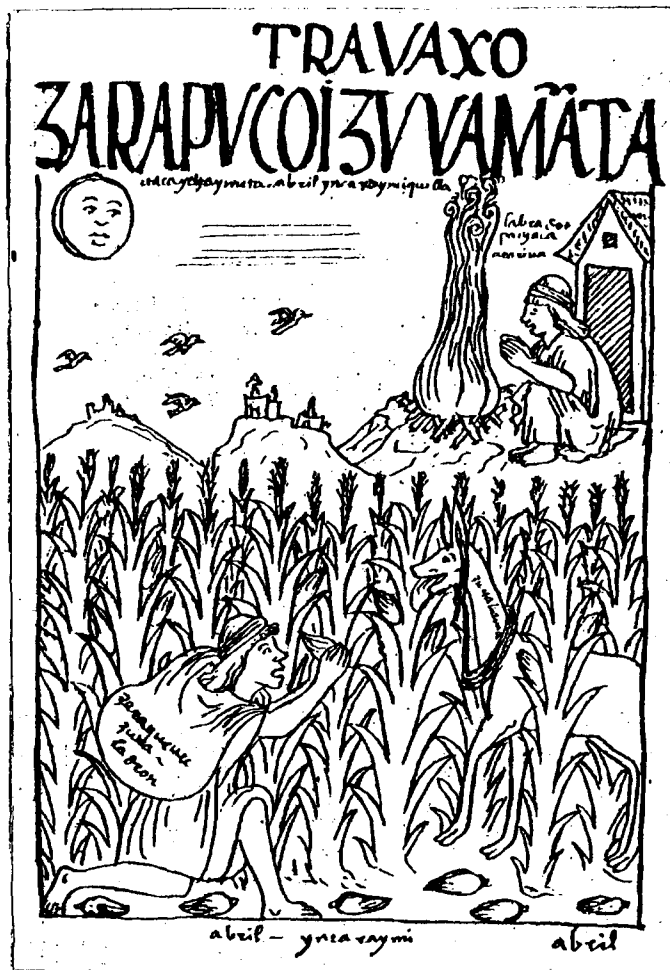


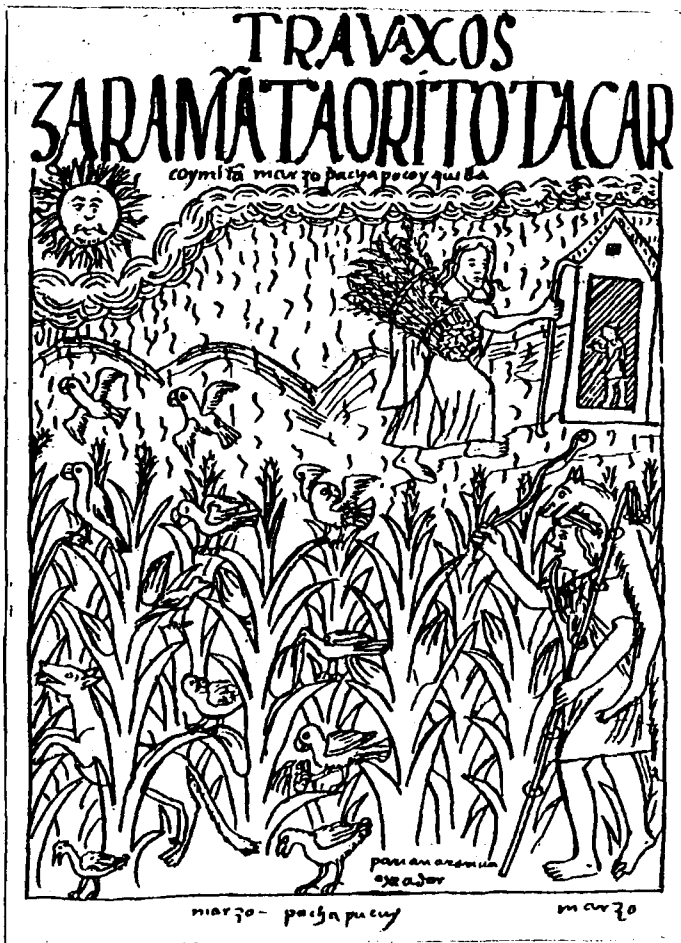




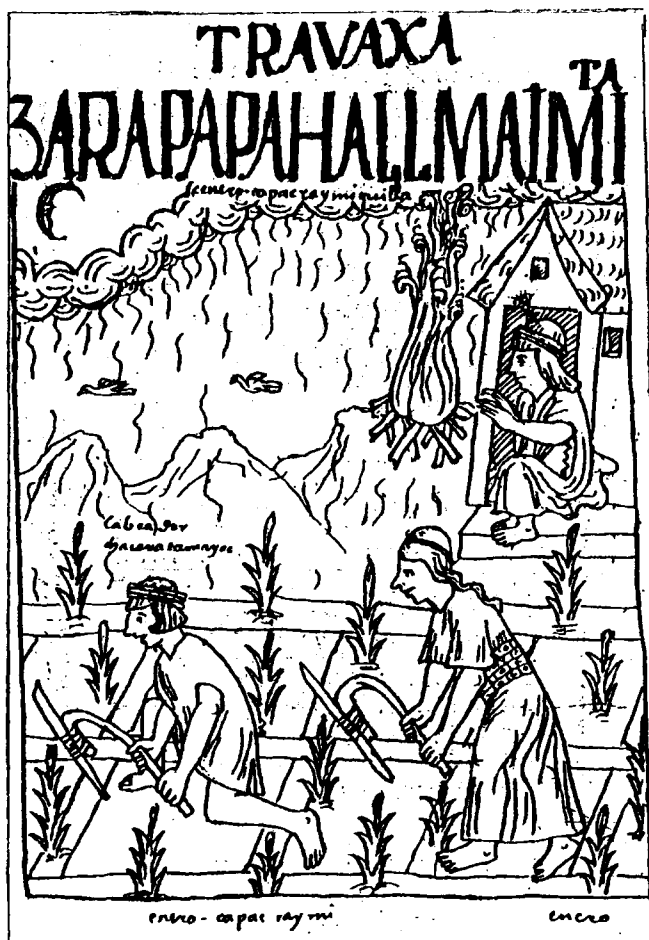








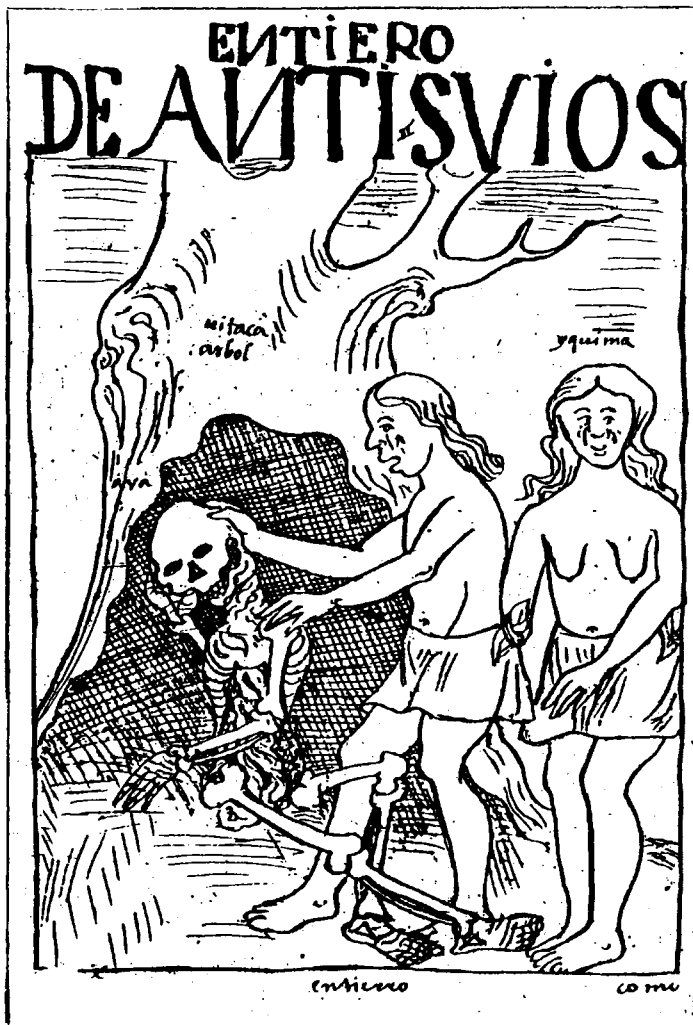




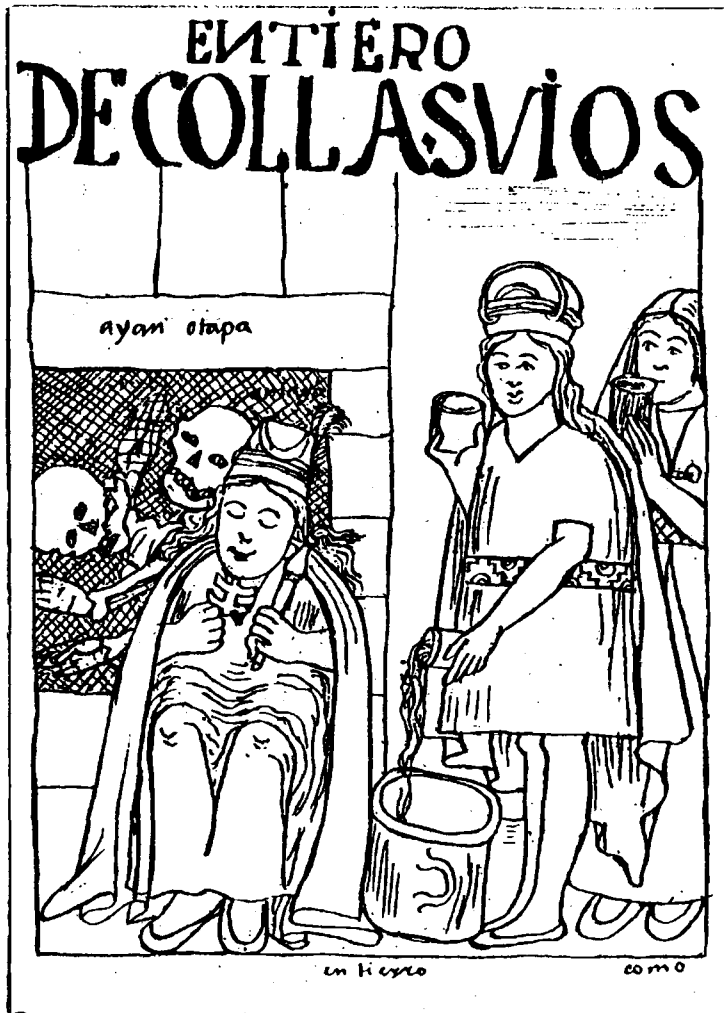
ENTIERROS INCAS

según

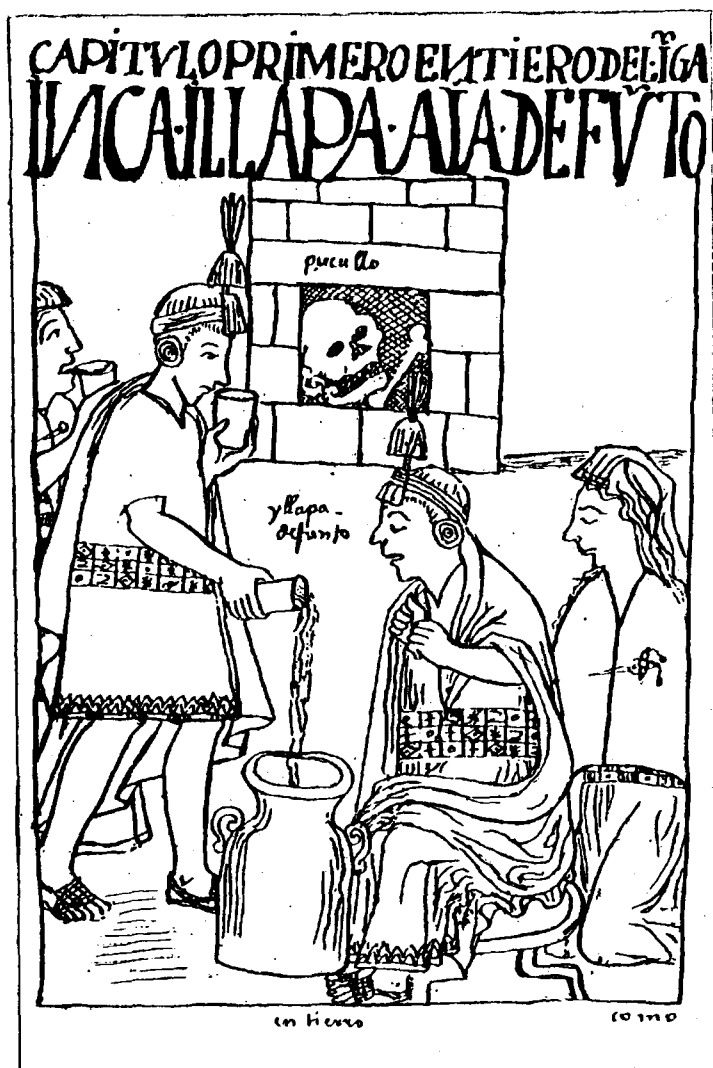
Guaman Poma de Ayala.

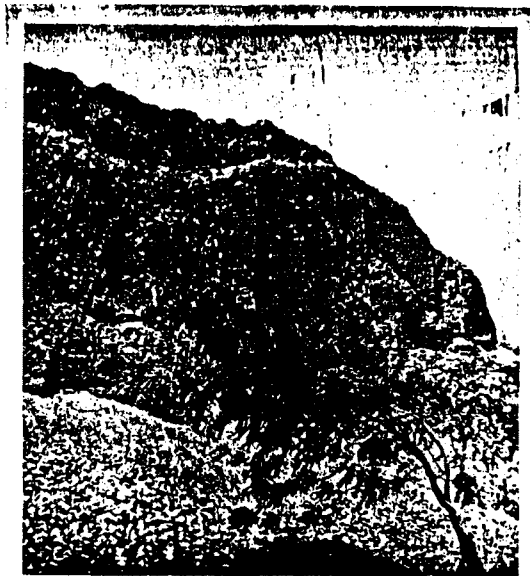






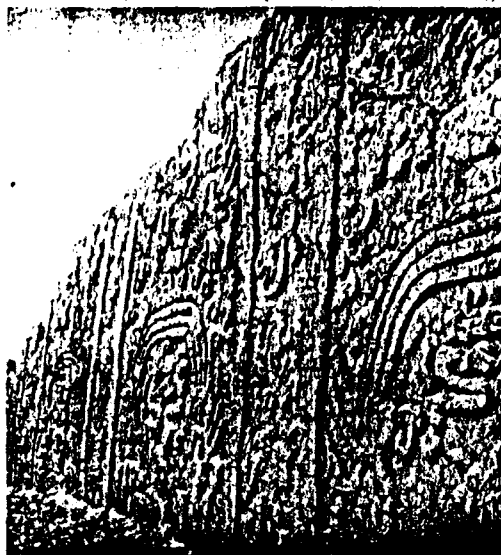






Huaca del Sol, ya bastante destruida. Cultura Moche.

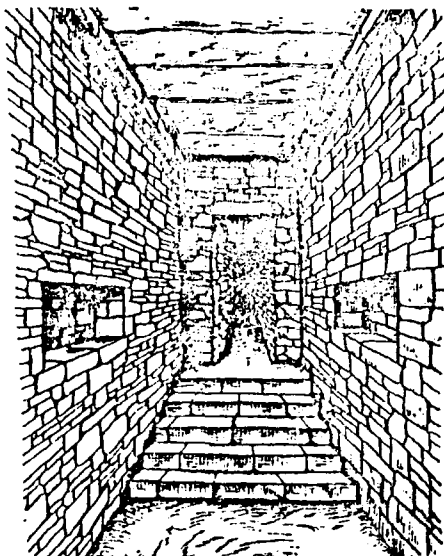
-29-



Decoración simbólica en Huaca Dragón, Chanchan.

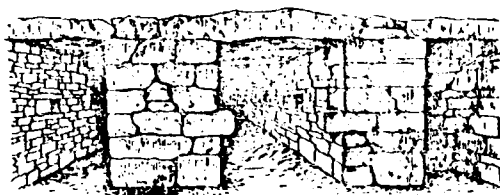
-30-

-XXVIII-



"Una de las galerías interiores del Templo de Chavín, donde se ve una escalera y los nichos de las paredes", según Julio C. Tello,

-31-



"Tres galerías interiores del Templo de Chavín", según Julio C. Tello,

-32-

BIBLIOGRAFIA DE LOS TRES TOMOS

- ACOSTA, P. José de, "Historia Natural y Moral de las Indias" Biblioteca de Autores Españoles, LXXIII, Madrid, 1954.
- AGUSTINOS, "Relación de los Primeros Agustinos sobre las Idolatrias de los Indios de Huanamachucos, en Documentos Inéditos del Archivo de Indias, (Sevilla), Tomo III.
- ALAYZA Y PAZ SOLDAN, L. "Mi País", Tomo III.
- ALDEN MASON, J. "Las Antiguas Culturas del Perú", F.C.E. México 1969.
- ALBORNOZ, Cristóbal de (Un inedit de), "La instrucción para descubrir las Huacas del Pirú y sus Camayos y Haciendas", Journal de la Soc. des Amer. Paris, Tomo LVI-I, 1907.
- ALTIZER, THOMAS J.J., "Mircea Eliade y la Dialéctica de lo Sagrado", Fontanella, Madrid, 1972.
- ALSIN-A, José, Tragedia, Religión y Mito entre los Griegos", Nueva Colección Labor, Barcelona, 1971.
- ANONIMA, "Relación de las Costumbres Antiguas de los Naturales del Pirú" en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, B.A.E. Tomo 209. Madrid, 1969.
- ARANIBAR, Carlos - Algunos problemas eurísticos en las crónicas de los siglos XVI-XVII". En Nueva Crónica, 1, Lima, 1963.
- Introducción al Señorío de los Incas", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967.
 - "Notas sobre la necrópolis entre los Incas", - en Revistas del Museo Nacional Tomo XXXVI, Lima 1969-1970.

- ARRIAGA, Pablo José de, "Extirpación de la Idolatría del Perú", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, B. A.E. Tomo 209, Madrid, 1969.
- AVILA, Francisco de, "Dioses y Hombres de Huarochiri", Traducción de José M^a Arguedas, Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1966.
- BAJLESTEROS, A, "Historia de América", Tomo I, América Indígena, Salvat Editores, Primera Edición Barcelona, 1966.
- BAUDIN, Louis:
- "El Imperio Socialista de los Incas", Ediciones Rodas, S.A. 7^a Edición, Madrid, 1973.
 - "La Vida Cotidiana en el tiempo de los Últimos Incas", Librería Hachette, S.A. Buenos Aires, 1955.
 - "Les Incas du Perou". Librairie de Medicis, Paris, 1947.
- BRAM, Joseph, "An Analisis of Inca Militarism", Monographs of the American Ethnological Society, nº 4, N. York, 1941.
- BENZO MESTRE, Miguel "Hombre Profano-Hombre Sagrado", Tratado de Antropología Teológica, Ediciones Cristianidad, Madrid, 1978.
- BETANZOS, Juan de "Suma y Narración de los Incas", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, B.A.E. Tomo 209, Madrid, 1968.
- BIBLIA DE JERUSALEN, Desclée de Brouwer, (Edición Española) Bilbao, 1968.
- BIDNEY, David, "Theoretical Anthropology", Columbia University Press, New York, 1953.

BIRD, Junius, "Theoretical Antropology Columbia University Press, New York, 1953.

BOUYER, L. "Diccionario de Teología", Editorial Herder. Barcelona, 1968.

- "El Rito y el Hombre", Editorial Estela, Madrid, 1967.

BRUNDAGE, Burr Cartwright:

- "Empire of the Inca", University of Oklahoma - Press, Norman, 1963, U.S.A.

- "Lords of Cuzco", A History and Description of the Inca People in their final days, University of Oklahoma Press, Norman, 1967, U.S.A.

BRUNNER, August, "La Religión", Editorial Herder, Barcelona, 1963.

CABELLO VALBOA, Miguel Miscelánea Antártica, Universidad de San Marcos, Lima, 1955.

CALANCHA, Antonio de la, "Crónica Moralizada del Orden de - San Agustín en el Perú", en Los Cronistas de - Convento, Desclée de Brouwer, Paris, 1938.

CAPDEVILA, Arturo. "Los Incas", Editorial. Labor, S.A. Reimpresión, Barcelona, 1947.

CARO BAROJA, Julio, "De la Superstición al ateísmo", "Meditaciones Antropológicas", Tauros Ediciones, S. A. Madrid, 1974.

CASSIRER, Ernst:

- "De Myth of the State", Garden City, New York, 1950.

- "An Essay on Man", Garden City, New York, - 1953.

- "Filosofía de las Formas Simbólicas", F.Q.E. México, 1972.
- "Mito y Lenguaje", Ediciones Nueva Visión, - Buenos Aires, 1973.
- "Antropología Filosófica Fondo de Cultura - Económica, México, 1979.

CASTRO CUBELLS, Carlos, "Sentido Religioso de la Liturgia", Ediciones Guadarrama, Madrid, 1964.

CAZENEUVE, JEAN, "Sociología del Rito", Amorrortu Editores - Buenos Aires, 1972.

CENCILLO, Luis, "Mito, Semántica y Realidad", B.A.C. Madrid, 1970.

CENTRO DE RECHERCHES DU SAGRE, La Comunicación por la Geste, Editions du Centurion, Paris, 1970.

CIEZA DE LEON, Pedro:

- La Crónica del Perú", Espasa-Calpe, S.A. Madrid, 1941.
- "El Señorío de los Incas", Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1967.

COBO, P. Bernabé, "Obras del", B.A.E. Tomo 92, Madrid, 1956.

COLECCION URTEAGA-ROMERO, Colección de Libros y Documentos - Referentes a la Historia del Perú, tomo VIII - de la Serie II, 1924.

COSMOVISION ANDINA, En Humanidades II, Lima, 1968.

CRUZ, San Juan de la, "Vida y Obra de," Cántico Espiritual, - Tomo 15, 3ª Edición, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid - 1955.

DESROCHE, Henri, "El Hombre y sus Religiones", Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975.

DORFLES, Gillo, "Nuevos Ritos, Nuevos Mitos", Editorial Lumen, Barcelona, 1969.

DURKHEIM, Emilio, "Las Formas Elementales de la Vida Religiosa", Editorial Shapire, S.A. Madrid, 1976.

DUVIOIS, Pierre, "La lutte contre les religions autochtones vains de Perón Colonial, Institut Français d'Etudes Andines, Paris-Lima, 1971.

EISENHOFER, L, "Liturgia Católica", Friburgo de Brisgovia, - 1940.

EL CREADOR VIRACocha Y PACHACAMAC, Artículo Publicado en la "Prensa, Lima, 1969.

ELIADE, Mircea:

- "Imágenes o Símbolos", Tauros, Madrid, 1955.
- "Lo Sagrado y lo Profano". Ediciones Guadarrama, Madrid, 1967.
- "Mito y Realidad", Editorial Guadarrama, Madrid, 1968.
- "Mitos, Sueños y Misterios", Fabril Editores, Buenos Aires.
- "Mefistófeles y el Andrógino", Editorial Guadarrama, Madrid, 1969.
- "El Chamanismo", Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1970.
- "Tratado de Historia de las Religiones". Dos Tomos, Ediciones Cristiandad, Madrid. 1974

"ENCICLOPEDIA UNIVERSAL ILUSTRADA EUROPEA AMERICANA" Tomo LX

Copyright 1926 by Espasa Calpe, S.A. Madrid.

- ESTEVE BARBA, Francisco, Estudio Preliminar a la Edición, -
"Crónicas Peruanas de Interés Indígena, B.A.E.
Tomo 209. Madrid, 1968.
- EVANS PRICHARD, E.E., "Las Teorías de la Religión Primitiva".
Siglo XXI de España Editores, S.A. Madrid, 1976.
- FERNANDEZ DE PALENCIA, Diego "Primera y segunda parte de la
Historia del Perú que se mandó escribir a Diego
Fernandez vecino de Palencia, Biblioteca de Auto-
res Españoles, Tomos CLXIV-CLXV, Madrid 1963.
- FERRATER MORA, José "Diccionario de Filosofía", Editorial -
Sudamericana, Tomo II, Buenos Aires, 1965.
- FAVRE, Henri, "Les Incas", Presses Universitaire de France,
(Colección que sais-je), Paris, 1972.
- FRAZER, Sir James Georges, "La Rama Dorada". (ed. abrevia-
da) F.C.E., México, 1961.
- FURSTENBERG, Friedrich, "Sociología de la Religión", Edicio-
nes Sigueme, Salamanca, 1976.
- GARCILASO DE LA VEGA, El Inca, "Primera Parte de los Comen-
tarios Reales de los Incas". Biblioteca de Auto-
res Españoles, LXXXIII, Madrid, 1960.
- GARCIA, Fr. Gregorio, "Origen de los Indios y predicación -
del Evangelio", Madrid, 1607.
- GAY, Vicente, "En el Imperio del Sol", Blass, S.A. Tipogr-
fica, 1925.
- GONZALES DE LA ROSA, Manuel, "El Creador Viracocha y Pacha-
camac", artículo publicado en "La Prensa", Lima,
1909.
- GRAND MAISON, Jacques, "Le monde et le Sacré". Collection -
points d'appui, Les Editions Ouvrieres, Paris,
1966.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe, "Nueva Cronica y Buen Gobierno", (Codex peruvien illustré), Institut d'Etnologie, Paris, 1936.

GUARDINI, Romano, "Los Signos Sagrados", Barcelona, 1957.

GUSTORF, GEORGES, "L'Experience Humaine du Sacrifice," Presses Universitaires de France, Paris, 1948.

HIRAM BINGHAM, "Lost City of the Inca", Duell, Sloan and Pearce, New York, 1948.

HORKHEIMER, H. "El Perú Prehispánico", Tomo I, Editorial Cultura Antártica, S.A., Lima-Perú, 1950.

HOWLAND ROWE, John, "Inca Culture of Time of the Spanish Conquist", En Hand book of American Indians, vol II (2ª Edición) New York, 1963.

HUBERT Y MAUSS, "Essai sur le Sacrifice "L'année Sociologique", Paris, 1899.

IBARRA GRASSO, Sick Edgard, "La Verdadera Historia de los Incas", (Deformaciones Ideológicas en la Historia Oficial del Antiguo Perú) Revista Mexicana en Sociologia, Año XXIII, nº 1.

IMBELLONI, J., "Deformaciones Intencionales del Craneo en Sudamerica", Revista del Museo de la Plata, 1924.

JAMES, E.O., "Introducción a la Historia Comparada de las Religiones", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973.

JENSEN, Ad. E., "Mito y Culto entre los Pueblos Primitivos". Fondo Cultura Económica, México, 1966.

JIJON Y CAMAÑO, Jacinto, "La Religión del Imperio de los Incas", Quito, 1919.

JIMENEZ DE LA ESPADA, M.,

- Prólogo a la Guerra de Quito, vol. II. Biblioteca Hispano Ultramericana. Madrid, 1877.
- "Una Antigua Peruana", Tipografía de Manuel Ginés Hernández, Madrid, 1892.

JIMENEZ NUÑEZ, Alfredo, "Mito de Creación en Sudamérica", - Seminario de Antropología Americana, vol. 3, Sevilla, 1962.

JUNG, Carl Gustav., "Simbología del Espíritu", Fondo Cultural Económica, México, 1962.

KARSTEN, Rafael, "La civilización de l'Empire Inca. Un Etat totalitaire du passé", Traduction de R. Jouan, Payot, Paris, 1952.

KERENYI, Karl, "La Religión Antigua", Revista de Occidente, Madrid, 1972.

KUNKE, H. "El Jaguar y la Luna en la Mitología de la Altiplanicie Andina", Inca, Revista de Estudios Antropológicos, Universidad Mayor de San Marcos, - Volumen I, nº 3, Julio-Setiembre, Lima, Perú - 1923.

LAFONE QUEVEDO, Samuel A., "Ensayo Mitológico. El Culto de Tomapa. Los Himnos Sagrados de los Reyes del Cuzco, Según Yamqui Pachacuti. Revista del Museo de la Plata, Tomo III, La Plata, 1892.

LANGER, Susanne K., "Philosophy in a New Key", New York, - 1954.

LARA, Jesús. - La Cultura de los Incas, Tomo I, El Tahuantinsuyu, Editorial Los Amigos del Libro, La Paz - Cochabambas, Bolivia, 1966

- "La Cultura de los Incas, Tomo II, Editorial: Los Amigos del Libro, La Paz, Cochabamba, - 1967.

- LARREA, Juan, "Corona Incaica", Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina. 1960.
- LEON DUFOUR, "Vocabulario de Teología Bíblica", Biblioteca Herder, Barcelona, 1965.
- LEVILLIER, Roberto.- "Nueva Crónica de la Conquista del Tucumán", Tomo I, Sucesores de Rivadenseira, Madrid, 1927.
- "Los Incas", Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispánicos, Sevilla, 1956.
- LEWIS SPENCE, F.R.A.I., "The Myths of México and Perú" George G. Harrap and Co. L T D, London.
- LIESELOTTE, Engl., "La Aparición del Sol al Joven Inca Pachacuti en la Fuente de Sususpucquio", Revista Española de Antropología vol. 5, Madrid, 1970
- LOATZA, Francisco A. de "Anotaciones y Brevísimos Comentarios a las Crónicas de los Molinos, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, Tomo IV, Lima, 1953.
- LOPEZ DE GOMARA, Francisco, "Historia General de las Indias", Tomo II, Espasa-Calpe, S.A. Madrid, - 1961.
- LUYFEN, W., "La Fenomenología es un Humanismo", Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.
- MACEO, Pastor, "La Esfinge Coñi, Pachacamac, Viracocha", R.H. T. IX Entrega IV (trabajo)
- MALDONADO, Luis, "Secularización de la Liturgia". Ediciones Marova, Madrid, 1970.

- "Religiosidad Popular", Nostalgia de la Mágica, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.

MARKHAM, Sir Clements R., "Los Incas del Perú", versión castellana de Manuel Beltroy, Lima-Perú, MCMXX.

MARMONTEL. "Les Incas ou La Destruction de L'Empire du Pérou", Chez Guichard Aine, Imprimeur - Lib. - Avignon, 1821.

MARTIN VELASCO, J. "Introducción a la Fenomenología de la Religión". Ediciones Cristiandad, Madrid, 1968.

MATICORENA ESTRADA, Miguel Anuario de Estudios Americanos, XII, Sevilla 1.957.

MAUSS, Marcel, - "Sociología y Antropología", Editorial Tecnos, Madrid, 1971.

- "Institución y Culto", Barcelona, 1971.

- "Lo Sagrado y lo Profano", Obras I. Barral Editores, Barcelona, 1970.

- "Introducción a la Etnografía, Colección Fundamentos, Ediciones Istmo, Madrid, - 1971.

- "La Priere", Paris, 1909.

MEAD, Charles W., "Old Civilisations of Inca Land", Cooper Square Publishers, Inc. New York, 1972. Tomo I.

MEDINA, José Toribio, "La Imprenta en Lima", Santiago de Chile, 1904.

MESLIN, Michel, "Aproximación a una Ciencia de las Religiones", Ediciones Cristiandad. Madrid, 1978.

METRAUX, Alfred, "El Dios Supremo, los Creadores y Héroes Culturales en la Mitología Sudamericana. Amé-

rica Indígena, Vol. VI, nº 1, México, 1946.

MOLIN-A, EL ALMAGRISTA, Cristóbal de, "Conquista y Población del Perú", en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, B.A.E. Tomo 209, Madrid, 1968.

MOLINA, EL CUZQUEÑO, Cristóbal de, "Fábulas y Ritos de los Incas", en las Crónicas de los Molinos, Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana Serie I, Tomo IV, Lima, 1943.

MONTESINOS, Fernando de, "Memorias Antiguas Historiales y Políticas del Perú", Revista del Museo e Instituto Arqueológico, Universidad Nacional Cuzco, Vol. 10, 1957.

MORALES, Ernesto, Prólogo a "Ritos y Fábulas de los Incas" - de Cristóbal de Molina, Editorial Futuro, S. R.L. Buenos Aires, 1947.

MURRA, John V. "La Papa el maíz y otros ritos agrícolas en el Tahuantinsuyo," Amaru, 8, Lima, 1968.

MORUA, Fray Martín de, "Los Orígenes de los Incas", Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana, Serie I, Tomo XI, Lima, Perú, 1946.

NACHTIGALL, Horst, "El Estado Estamental de los Incas Peruanos", América Indígena, Instituto Indigenista Interamericano, Vol. XXIV, nº 2, - México, 1964.

OLIVA, Anello, "Historia del reino y provincias del Perú, de sus Incas Reyes, Descubrimiento y Conquista por los españoles de la Corona de Castilla con otras singularidades concernientes a la Historia, Lima, 1895.

OTTO, Rudolf, "Lo Santo", Revista de Occidente, Madrid, - 1965. (2ª Edición).

PAZ GOMEZ Y RODRIGUEZ, Mariano de la, "Estudio Histórico sobre la Religión del Imperio de los Incas", Establecimiento Tipográfico de Fontanet, Madrid, 1907 (Tesis Doctoral).

PEASE G.Y. Franklin:

- "En torno al culto solar incaico", En Humanidades, 1, Lima, 1967.
- "El Dios Creador Andino", Mosca Azul Editores, Lima 1973.

PEREZ PALMA, Ricardo, "Evolución Mítica en el Imperio Incaico del Tahuantinsuyo", Primera Parte, Publicación Homenaje a la Ciudad de Ayacucho en el IV Centenario de su Fundación Española, Lima, 1918.

PETTAZZONI, R., "La Confession des Pachés", Paris, Leroux, T.I. 1931.

PIZARRO, Hernando, "Relación del Capitán", Colección Urteaga, Tomo, V.

POLO DE ONDEGARDO, Juan:

- "Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas", Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Lima, 1916.
- "Los Errores y Supersticiones de los Indios...
"Colección de Lib. y Docum. referentes a la Hª del Perú, Lima MCMXVI.
- "Relación de los Adoratorios de los Indios en los Cuatro Caminos (zeques) que salían del Cuzco", en Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas, 2ª Parte, Colección de Libros y Documentos... Tomo IV, Lima, MCMXVII.

PORTAL, Marta, "El Maíz: Grano Sagrado de América", Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1970.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl:

- Prólogo a la Edición de la Gramática de -
Fr. Domingo de Santo Tomás, Lima, 1951.
- Mito, Tradición e Historia del Perú", -
Imprenta Santa María, Lima, 1951.
- Artículo sobre la Historia Indica y los -
Comentarios Reales, en Revista de Indias,
nº 7, Madrid, 1942.
- Epílogo Crítico Bibliográfico o la Edic-
ción "Las Crónicas de los Molinos en la -
Colección Los pequeños Grandes Libros de
la Historia Americana, Tomo IV, Lima, -
1943.
- "Fuentes Históricas Peruanas", Mejía Ba-
ca y Villanueva, Lima, 1955.
- "Los Cronistas del Perú, Lima, 1962.

PRESCOTT. Guillermo F., "Historia de la Conquista del Perú -
con observaciones preliminares sobre La Civi-
lización de los Incas". Establecimiento Tipo-
gráfico de D. Ramon Rodríguez de Rivera, Edi-
tor, Madrid, 1847.

RAHNER, Karl, "Escritos de Teología: IV, "Para una Teología
del Símbolo", Tauros Ediciones, Madrid, -
1969.

RAHNER-VERGLINER, Diccionario Teológico, Madrid, 1964.

RAMOS GAVILAN, Alonso, Hª del Célebre Santuario de Nuestra -
Señora de Copacabana, (En Historia del Perú
Antiguo) de Luis E. Valcárcel, Buenos Aires,
1964.

RIVA AGUIERO, José de la.- "La Historia en el Perú, Lima, -
1965.

- "Las Civilizaciones Primitivas y el Impe-
rio Incaico", Pontificia Universidad Ca-
tólica del Perú, Lima, 1966.

- RIVERO, Mariano Eduardo de, y TSCHUDI, Juan Diego de, "Antiquités Peruviennes, Imprimerie Centrale de -
Napoleón, Chaix et C^e, Paris, 1859.
- ROMERO, CARLOS A. - "Los Dos Cristóbal de Molina"
Prologo Bio-bibliográfico a la Las Crónicas de los Molinas, en Los Pequeños Grandes Libros de Historia de America, Serie I. Tomo IV, Lima (Perú), 1943.
- Introducción al Tomo III de la Colección de Libros y Documentos Referentes a la -
Historia del Perú, 1916.
- ROMERO, Emilio, "Historia Económica del Perú", Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1949.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, Maria, "Pachacutec", Lima, 1953.
- ROUMA, Georges, "La Civilisation des Incas et leur communisme Autocratique". Imprimerie Medicale et Scientifique, Bruxelles, 1924.
- SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan de, "Relación de Antigüedades deste Reyno del Perú, en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, B.A.E. Tomo 209, Madrid, 1968.
- SANTILLAN, Hernando de, "Relación del Origen, Descendencia, Política y Gobierno de los Incas, en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, B.A.E. - Tomo 209, Madrid, 1968.
- SANTISTEBAN OCHOA, "Los Cronistas del Perú", (Contribución al estudio de las fuentes de la Historia Peruana), Cuzco, 1946.
- SARMIENTO DE GANUOA, Pedro, "Historia de los Incas", Emecé - Editores, Buenos Aires, 1942.
- SCHEBESTA, Paul, "Les Sens Religieux des Primitifs, Collection "Siccle et Catholicisme, Mame, Paris, 1963.

- SEJOURNE, Laurette, "Antiguas Culturas Precolombinas", América Latina, Historia Universal Siglo XXI, vol. 21, Siglo XXI, México-España, Madrid, 1972.
- SPENGLER, Oswald, "La Edad de las Culturas Americanas", - Ibero-Amerikanisches Archiv. Año VII, nº 2.
- SPIRD, Melford, "Religión and the irracional", en June Helm (ed). Symposium on new approaches to the study of religion, Seattle Wash: University of Washington, 1964.
- TEJLO, J.C., "Wira Kocha", Revista de Estudios Antropológicos, Volumen I, números 1, 2 y 3, Universidad Mayor de San Marcos, Lima (Perú), 1923.
- TSCHUDI, Johann Jacobo von, "Die Kechua-Sprache, II, Viena, 1953
- TORMO, Leandro, "Religiones Precolombinas de América", en - Historia de las Religiones, Varios Autores. Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1970.
- TROLE, C., "Los Fundamentos Geográficos de la Civilización Andina y del Imperio Incaico", Rev. de Ibero-Amerikanisches, Archiv. Berlín.
- UHLE, Max.- "Estudios sobre Historia Incaica" Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Nota Preliminar de Alberto Tauro, Lima (Perú).
- Pachacamac, Filadelfia, 1903.
- USENER, H., Gotternamen, 1896, VII.
- WALL, Annemarie de, "Introducción a la Antropología Religiosa", Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1975.
- VACA DE CASTRO, "Discurso sobre la Descendencia y Gobierno de los Incas", en Una Antigüalla Peruana, -

Tipografía de Manuel Gines Hernández, Madrid, 1892.

VALERA, Blas, "Las Costumbres Antiguas del Perú, siglo XVI" Colección de los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, Serie, I. Tomo IX, Lima, 1945.

VALCARCEL, Luis E., "Etnohistoria del Perú Antiguo", Universidad Nacional de San Marcos, Serie: Textos - Universitarios, Lima, 1967.

VAN DER LEEUW, G., "Fenomenología de la Religión", Fondo - Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964.

VAN GENNEP, A., "Les rites de Passage", Paris: Nourry, 1909

VEDIA, Enrique de, Noticias Biográficas, en: Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXVI, Madrid, 1853.

VETRANO, Vicente O., "Meditación sobre los Incas", Criterio, Año XLI, núm. 1.565-66, Buenos Aires, - 1969.

VILLAGOMES, Pedro de "Exortaciones e Instrucción a cerca de las Idolatrias de los Indios del Arzobispado de Lima, Lima, 1919.

WEDIN AKE, "El Concepto de lo Incaico y sus Fuentes", Summary in English Studia Histórica Gothoburgensia, VII, Upsala, 1966.

WIDENGREN, Geo, "Fenomenología de la Religión", Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.

WIENER, Charles, "Essai sur les Institutions Politiques, Economiques et Sociales de l'Empire des Incas, París, Maissonneuve et Cie., 1874.

ZUNINI, Giorgio, "Homo Religiosus", Estudios sobre Psicología de la Religión, Editorial Universitaria. Buenos Aires, 1970.

VOCABULARIO DE PALABRAS INDIGENAS.

ACLLA:	Sacerdotisa en clausura.
ACLLA-HUASI:	Casa de la Acillas o monjas.
ALPACA:	De la familia de la llama. Su piel es muy valiosa.
AMARU-CANCHA:	Santuario de la Serpiente.
AMAUTA:	Reyes del legendario reino Pirua; en la época inca, consejeros y maestros del Inca y de la nobleza.
ANTARA:	Dios del Pan; instrumento musical, de viento.
ANTI-SUYO:	Región de los Andes, aproximadamente al Este del Cusco.
APU:	Señor.
APU-CURACA:	Señor principal o Gobernador
APURIMAC:	"Gran Hablador", río junto al cual está Machu Picchu, la ciudad en ruinas descubierta por Hiram Bingham.
APUS-QUIPAY:	General en Jefe.
ASUA:	Chicha.
AYLLO:	Lazo que hace haz de cordones con bolillas, arma para entablar - Linaje.
AYMARA:	Pueblo indio de la meseta, en especial de los alrededores del lago Titicaca, probablemente creadores de la cultura superior de Tiahunaco.
BORLA:	Banda roja que el Inca llevaba en la frente.
CACIQUE:	Jefe de una provincia, reyezuelo o señorote, de

- II -

la región de los Antillos.

- CAJAMARCA:** Capital de un pequeño reino indio en la altiplanicie del Norte, que fue incorporado al imperio inca aproximadamente hacia 1450. Allí, baños calientes. En Cajamarca se reunieron en dos ocasiones tesoros colosales: después de la victoria inca sobre los chimus y después de la victoria de los españoles sobre Atahualpa.
- CALLPA:** Ceremonia augural, para leer los presagios en las entrañas de las víctimas.
- CALLPARICULL:** El sacerdote oficiante de la Callpa.
- CAMAYOC:** Guardador o Cuidador.
- CANCHA:** Plaza cerrada (ha pasado al español con el significado de "Campo de deportes").
- CANARI:** Tribu de la altiplanicie en el Ecuador actual, que se defendió enconadamente contra la absorción por el imperio inca, pero que luego formó la guardia personal del Inca.
- CAPAC:** (Aimará: halcón, totem de los incas): principal, suntuoso, rico; Inca Capac= Inca reinante.
- CAPACCUNA:** Los príncipes, dinastía Inca.
- CAPACCOCHA:** Sacrificio ritual de niños y niñas con motivo de la subida al trono de un Inca o de la fiesta de la consagración de los jóvenes hidalgos en Huanacauri, el santuario de los antepasados de los Incas, cerca del Cuzco.

- CARHUAY-QUISPIÑA: Sacerdotes dedicados a los exorcismos.
- CARMENCA: Promontorio u otero, al N.O. del Cusco.
- COCA: Las hojas de la planta de la coca se co-
cían en el antiguo Perú juntamente con cal:
para disminuir la sensación de hambre y pa-
ra descongestionar el corazón oprimido por
el aire enrarecido de la altiplancie.
- COLLA: Tribu india de la meseta Sur.
- COLLAO: Altiplanicie Perú-boliviana.
- COLLA-SUYO: Región del Collao; correspondía, aproximada-
mente, al S. y S.E. del Imperio.
- CORICANCHA: "Casa de oro", templo principal del imperio
inca en Cuzco. En medio de los dioses, repre-
sentados por figuras de oro, se alzaba la ima-
gen del dios máximo, un protohuevo del que -
surgía toda vida. Por descuido de uno de aque-
llos primeros obispos peruanos, que se hicie-
ron famosos por sus persecuciones contra la -
piedad india, se conservó un dibujo del "al-
tar mayor" de Coricancha, debido a la mano de
indio Pachacuti Yamqui Salcamayhua.
- CONTI-SUYO: Región del Con, o del fuego; aproximadamente
al S.O. del Cusco.
- CANDOR: Ave de rapiña de los Andes.
- CORAQUENQUE: Ave sagrada de plumaje blanqui-negro, cuyas -
plumas formaban el mirón de la masca-paicha, o
gorro imperial.

- QOYA: Emperatriz, mujer legítima del Inca.
- CURACA: Lo mismo que Cacique, pero en el Perú.
- CUSMA: Camiseta larga, sin mangas.
- CHACRA: Campo, campo de cultivo (Intip-chacra = campo del sol, que era cultivado por la comunidad de cada poblado para el mantenimiento del culto del sol). La palabra ha pasado al español.
- CHAMPI: Cetro real.
- CHANCAS: Habitantes de la región oeste del Cusco.
- CHASQUI: Correo, postillón terrestre.
- CHAVIN: La más antigua de las culturas superiores peruanas que conocemos, cuya irradiación se muestra en casi todo el Perú. Comienzo probablemente alrededor de 1.000 años antes de Jesucristo. Lugares principales descubiertas hasta ahora: Chavin de Huantar, Kuntur Huasi, Cerro Blanco, probablemente también Cerro Sechin. Origen discutido. Una cultura plasmada en el culto religioso y que halló expresión también en potentes construcciones, vasijas y tejidos. La divinidad principal tiene rasgos amenazadores de animal de presa. En forma cambiada, elementos Chavin siguen influyendo hasta en la época inca.
- CHICHA: Cerveza de maíz. Para su fabricación se utilizaban granos de maíz en los que se cocía una parte y, para acelerar la fermentación, se escupía en el gran caldero. La chicha era muy apreciada

en el Perú antiguo y en las fiestas era consumida en grandes cantidades.

- CHIMU: El más importante de los reinos de la costa. Florecimiento: 1200-1450. Incorporado luego al imperio inca. La capital era Chan-Chan (ciudad de las serpientes), con diez barrios distribuidos en una superficie de casi 20 kilómetros cuadrados.
- CHUCO: Gorro puntiagudo, de lana.
- CHURI-INTI: Hijos del Sol. Incas.
- CHUNCA-CAMAYOC: Guardianes de diez familias.
- CINCHE: Príncipe de una tribu.
- COCHA: Mar, lago.
- GALGAS: Piedras.
- GUAGUA: Niño pequeño. Capacocha-guagua: niños destinados al sacrificio capacocha.
- GUAOQUI: (Huaqui): Reproducción de un Inca o de una coy generalmente de chapa de oro o de oro macizo. A principio debieron ser piedra o madera y fueron reproducciones de la Pacarina y del príncipe de tribu.
- HACHU: Sortilago.
- HANAN: Alto.
- HANAN-CUSCO: Cusco alto.
- HANAN-PACHA: Cielo o lugar de premios.
- HARAVEC: Poeta, autor.
- HATUN-RINCRIYOC: Orejón, noble Inca.

HAYLLI:	Canto de triunfo.
HUACA:	Lugar sagrado; casa sagrada; tumba.
HUAHUA:	Guagua.
HUACASOL:	"Pirámide del Sol", cerca de Trujillo, una plataforma de cinco escalones (228 por 136 metros) 41 metros de altura total. En construirlo se emplearon, según cálculos, 13 millones de ladrillos rectangulares. No lejos de la "Pirámide del Sol" se alza la "Pirámide de la Luna", una plataforma de seis escalones que contiene los restos del templo en cuyas paredes se han encontrado frescos. Estas pirámides-templos fueron erigidas en la época de la cultura Machicha.
HUACAP-RIMAC:	Brujo, que habla con el dios.
HUANCA:	Región del Centro del Imperio.
HUANCAR:	Tambor.
HUASI:	Casa de cueva, vivienda (aclla-Huasi, Pumo-Huasi Inca-Huasi).
HUARA:	Pañete de lana que ceñía las caderas, cayendo hasta las rodillas.
HUAQUERO:	Buscador de tesoros, ladrón de tumbas, coleccionistas. Todo un ejército de destructores, alojado durante siglos en el Perú.
HUARACA:	Honda.
HUATAY-HUASI:	Cárcel.
HUIRA-PIRICOS:	Brujo que ve las entrañas de las víctimas, y adivina.

- VII -

- HURIN: Bajo.
- HURIN CUSCO: Cusco bajo
- ICHUES: Sacerdotes, como confesores.
- ICHU: Paja.
- ICHURI: Sacerdotes confesores en el imperio inca.
- ILLA: Rayo de luz, rayo, divinidad.
- INCA: Nombre dado a los Emperadores del Tahuantinsuyo
- Los españoles designaron con la palabra "inca" no sólo al pueblo quechua, sino a todas las tribus indias que pertenecían al imperio inca. Estrictamente considerado y en sus orígenes, "inca" significa el ayllu del que salieron los soberanos y los trece soberanos a los que se aplica dicho nombre:
- Manco Cápac, Sinchi Roca, Loque Yupanqui, Mayta Cápac, Cápac Yupanqui, Inca Roca, Yuhuar Huacac, Viracocha Inca, Pachacuti, Tupac Yupanqui, Huayna Cápac, Huáscar, Atahualpa.
- Los verdaderos creadores del imperio son Pachacuti (1438-1471), Tupac Yupanqui (1471-1492) y Huayna Cápac (1492-1527). Después de cinco años de guerra civil triunfa Atahualpa sobre el heredero legal Huáscar. Los Incas eran soberanos, guerreros y estadistas que estaban convencidos de su misión. Erigieron su dilatado reino en menos de cien años. Mediante la supresión de la independencia política y la tolerancia cultural,

- VIII -

consiguieron los Incas crear el mayor bloque de poder en la América antigua.

- INTI: El Sol.
- INTIHUATANA: "Piedra del Sol": flecha de piedra a la que el Sol quedaba "ligado" mágicamente en los solsticios.
- INTI-PAMPA: Pampa o llanura del Sol; plaza del Sol.
- INTI-RAYMI: Fiesta del Sol.
- INTIP-CHURI: Hijo del Sol.
- KERO: Copa de las épocas Tichuanaco e inca.
- LLAMA: Cuadrúpedo del género aukenia, bestia de transporte.
- LLACTARUNA: Habitante de la ciudad.
- LLAUTO: Gorro de piel, parecido al casquete turco.
- LLICLLA: Mantones de lana.
- MACANA: Porra o clava.
- MACHAI: Lugar de reposo; anteriormente cueva en la que se enterraban los muertos.
- MACHU-PICHU: "La ciudad perdida", a unos ciento sesenta kilómetros de Cuzco, descubierto en 1911 por Hiram Bingham.
- MALQUI: Arbol portador de frutos, designación para las momias de Incas difuntos que tomaban parte en las fiestas y seguían reinando en las residencias - desde las cuales habían gobernado en vida.
- MAMA: Madre. Ser sobrenatural; por ejemplo Mama-Cocha, Mama-Pacha; Zara-Mama; los espíritus del maíz;

	Coca-Mama: los espíritus de la coca.
MAMA-CUNA:	Matronas indias, concubinas del Inca. Directora de la Escuela de las "Jóvenes Escogidas".
MASCAS:	Brujos que adivinan el porvenir.
MASCA-PAICHA:	La insignia real, símbolo de la soberanía.
MITIMAES:	Trasportados.
MOCHICA:	Cultura superior de la costa norte, precursora de la Chimu.
MULLY:	Arbustos cuyos frutos fermentados servían para preparar cierta bebida.
NAZCA:	Cultura superior de la costa sur, casi simultánea con la Mochica.
ÑUNUMA:	Patillo aborigen del Perú, que se cria en las lagunas andinas.
ÑUSTA:	Princesa soltera.
OCA:	Tubérculo de la familia de las oxalídeas.
OJOTAS:	Sandalias indias.
OREJON:	Indio noble. (Designación dada por los españoles)
PACARINA:	Lugar de origen, o de donde los linajes creían proceder.
PACARI-TAMPU:	"Lugares originarios" de los Incas.
PACHACAMAC:	Divinidad de los antiguos peruanos, adorada en el Santuario de su nombre, en el litoral del Perú.
PACHA:	Tierra, mundo. Palabras combinadas: Pachacamac= regente del mundo; Pacha-Mama=diosa del mundo.
PACHA-MAMA:	Madre tierra, diosa.

- PALLAS: Princesas casadas.
- PANACA: Linaje por la línea uterina.
- PARACAS: Península de la costa sur, un terreno desértico casi sin lluvias, en el que se hallaron las ciudades de los muertos. En profundas tumbas llenas de tesoros eran colocados los muertos, envueltos en mantos de gran belleza. Desde hace poco tiempo se distinguen dos épocas principales: cavernas Paracas y necrópolis Paracas. Desde que Strang aludió a una época más antigua (Juan Pablo) e hizo probable por lo menos una fase más, ha quedado abierto el camino para una clasificación más exacta.
- PARIHUANA: Ave de plumaje blanquirojo, parecida a la garza real.
- PATA: Plaza cercada (Aucay-Pata o Huacai-Pata).
- PIECAS: Paredes de piedra, de poca altura.
- PURACA: Fortaleza, nombre de una población.
- PUMAC-CHUPAN: Cola de león.
- PUNCHAO: El sol en pleno día; Señor del día.
- PURIC: "Trabajador", el hombre ordinario en el imperio inca. Sobre cada diez puries estaba un capataz; también sobre cada cien, sobre cada mil. Sobre cada diez mil había un tucricuc: "Uno que todo lo ven". A la cabeza de las cuatro partes del mundo del imperio inca estaba un Apu Cápac (Señor Sublime): por encima, semejante a Dios, el Inca.

- PURURAUCA: Dioses protectores.
- PUTURUTU: Concha, caracola.
- QUECHUA: El pueblo inca, que entre 1200 y 1500 después -
de Jesucristo, conquistó todo el Perú, grandes
porciones de bolivia, del Ecuador y de Argenti-
na.
- QUENA: Flauta de cinco tonos.
- QUEPA: Corneta de caracol.
- QUILLA: Luna, diosa, diosa de la luna, esposa del dios
del sol. (Quillapampa; llanura de la luna).
- QUIPUS: Cordones de colores diversos donde se lee.
- QUISBA: Soga, cabestro.
- QUISHUAR: Arbol de madera muy duro y resistente.
- RIMAC: "Hablador, dios oráculo, precursor del dios Pa-
chacámac. También río. Lima se deriva de esta -
palabra.
- RUDA: Planta medicinal de tallos ramosos, hojuelas car-
dosas y olor muy sofocante y subido.
- RUNA+CUNAS: Hombres.
- RUNA-SIMI: Lenguajes de hombres. Designación inca para el
idioma quechua.
- SAPAYAN-INCA: Sólo Señor; Señor único.
- SACSAYHUARMAN: Fortaleza de Cuzco con triple muralla ciclópea.
En el asalto a la misma, en 1535, halló la muer-
te Juan Pizarro.
- SUNTUR-PAUCAR: Estandarte u orillama.
- SOCYAC: Brujo que adivina el pensamiento.

- SUYO: Región.
- TAHUANTISUYU: Las cuatro comarcas (el mundo): el imperio inca
- TAMBO: También tampu.- Designación para "casa de descanso, en las carreteras incas que, en dos grandes ramales con múltiples uniones, recorrían el imperio inca en toda su longitud. Este sistema de carreteras superaba, por su extensión y por la maestría de su trazado, con puentes de asombrosa audacia, diques y escaleras, incluso a las calzadas del imperio romano.
- TAQUI: Danza, baile.
- TARCA: Flota de madera grande, una especie de óboe.
- TARPUNTAY: Casta de sacerdotes; en un principio, ayllu al que le había sido encomendado el cuidado del templo.
- TIAHUANACO: Antigua cultura superior que tuvo su centro en la orilla sur del lago Titicaca y que influyó en todo el Perú. Características: edificios grandiosos, entre ellos la famosa "Puerta del Sol"; vasijas y tejidos de gran originalidad y belleza. Sobre las ruinas de Tiahuanaco se ha escrito (con abundancia de disparates) más que sobre cualquiera otras ruinas del Viejo o del Nuevo Mundo.
- TINYA: Caja sonora, o tambor pequeño, trémulo.
- TOTEM: Objeto simbólico de una divinidad o numen.
- TOCCO: Ventana, galería, cueva (véase Tambu-Tocco, del que surgieron los hermanos Ayar).

- TREPANACION:** Operación consistente en abrir el cráneo con -
cinceles, que se practicó en el Perú desde los
tiempos más remotos, no sólo para curar enfer-
medades, sino también para expulsar a los malos
espíritus y para permitir la entrada de las -
irradiaciones del mundo superior. La cabeza se
consideraba sede de las fuerzas mágicas. De ahí
que antiguamente se procediera al alargamiento
y achatamiento del cráneo. A los muertos les po-
nían vasijas en forma de cabezas para, con tales
acompañantes, protegerlos contra la perdición. De
los trofeos de cabezas se esperaban la protecció
mágica y el aumento de las propias facultades.
- TIYANA:** Tronco del Inca de poca altura.
- TUCU:** Buho.
- TUCUIRICUC:** Inspector real.
- TUMI:** Cuchillo de cobre.
- TUYTUC-HUASI:** Las casas flotantes; nombre que daban los indios
del Perú a las naves de los españoles.
- UNCU:** Túnica.
- URU:** Los habitantes primitivos de las orillas del lo-
go Titicaca. El décimo Inca exigía de ellos por
asentamiento "un cuerno lleno de piojos". Ultimos
restos aún viven hoy día en islas de juncos.
- VICUÑA:** Cuadrúpedo del género aukenia, aborigen del Perú
- VILLAC:** Sacerdote; Umu Villac: siempre un hermano del In-
ca reinante, sumo sacerdote del imperio, Pontifex

Máximus.

VILLACO: Véase Hachus.

VILMAC-UMU: Pontífice, Gran Sacerdote de Viracocha y el Sol.

VIRACOCHA: Dios nacional de los Kichuas; su traducción literal es agua brillante.

YACARCAE: Adivino por las huellas.

YACOLLA: Túnica corta.

YANACUNA: Doméstico, sirviente.

YUNCA: Designación para los pueblos de la costa (y el territorio costero) en oposición a "inca" designación para las tribus de la meseta. Al mundo yunca corresponden muchas culturas superiores, como las de Mochica y Chimu, la de Paracas y Nazca, - así como lo Chavin no tuvo su origen en la costa misma, aunque este punto, como muchos otros, está aún por aclarar en la investigación peruana.

